201
L252g
1870

Ein

Gang durch die christliche Welt.

Studien

über

die Entwicklung des christlichen Geistes

in

Briefen an einen Laien

von

Heinrich Lang.

Die Wahrheit wird euch frei machen.

Zweite Auflage.

Berlin.
Druck und Verlag von Georg Reimer.
1870.

UNIVERSITY OF
ILLINOIS LIBRARY
AT URBANA-CHAMPAIGN
BOOKSTACKS

201
L252g
1870

Vorrede.

Die Entstehung dieser Briefe ist im Eingang des ersten angegeben. Der Empfänger, so wie einige andere Freunde, denen sie zu Gesichte gekommen waren, hielten die Veröffentlichung derselben für dringend geboten. Mögen sie denn auch in dem weiteren Kreise, in den sie nun eintreten, segensreich wirken.

Ich habe diesen Briefen den Titel gegeben: ein Gang durch die christliche Welt. Es ist kein Spaziergang zum bloßen Vergnügen. Wer mitgehen will, muß sich anstrengen und die frische Bergluft des Gedankens ertragen können. Aber er wird darum um so lohnender sein; denn er trägt dem Wanderer die reifen Geistesfrüchte zweier Jahrtausende ein, für Geist und Gemüth zu köstlicher Labung. Den Weg

Reference 3 May 46 Lockley

habe ich möglichst erleichtert, indem ich die schweren Schulausdrücke hinwegzuräumen und eine verständliche, menschliche Sprache zu reden gesucht habe. Freilich die Ausführung ist dem Streben nicht immer gleich gekommen.

Wartau, Kanton St. Gallen im October 1858.

Der Verfasser.

Vorwort zur zweiten Auflage.

Ich lasse dieses Buch zum zweiten Male seinen Gang durch die Welt antreten, in der gleichen, unveränderten Gestalt, in welcher es vor 11 Jahren den ersten angetreten hat. Durch eine Neubearbeitung würde es zwar in manchen Punkten entschiedener, bestimmter, von kirchlichen Ueberlieferungen noch freier geworden sein — wer kommt in 11 Jahren nicht weiter? — aber ich fürchtete, das Beste an demselben, den fröhlichen, frischen Ton der Jugendarbeit durch eine spätere Hand zu verwischen. Anmerkungen aber, durch welche man die Kluft zwischen Einst und Jetzt ausfüllt, sind seit Schleiermacher's Reden über die Religion anrüchig geworden. Wenigstens den letzten Abschnitt, welcher die kirchliche Gegenwart behandelt, durch Nachtragung der wichtigsten theologischen und kirchlichen Erscheinungen des letzten Jahrzehnds zu bereichern, lag nahe, wurde aber doch unterlassen bei der Beobachtung, daß im Wesentlichen doch noch Alles so stehe, wie damals. Katholicismus und Protestantismus — beide sehen im Ganzen

heute noch aus, wie vor einem Jahrzehend; die Gegensätze und Richtungen sind noch dieselben. Andere Namen sind vielfach an die Stelle der alten getreten und alte Namen haben zum Theil einen andern Klang erhalten. So würden Schenkel und Rothe, die als Theologen der falschen Vermittlung eine herbe Beurtheilung erfahren haben, jetzt an einer ganz anderen Stelle eingereiht werden müssen. Aber ich schrieb, wie es damals war. Der Leser wird diese Veränderung im Stillen von selber anbringen.

Möge das Buch in der zweiten Auflage für recht Viele werden, was es in der ersten für Manche gewesen ist: eine Vorschule für das freie Christenthum — soll ich sagen: der Gegenwart oder der Zukunft?

Meilen am Tag Petri und Pauli 1870.

Der Verfasser.

Inhaltsanzeige.

Erſter Brief. Einleitung. Das Weſen des Chriſtenthums. Die verſchiedenen Anſichten darüber. Der chriſtliche Gottesbegriff. Die ſittliche Aufgabe. Das Charakterbild eines Chriſten. Der Apoſtel Paulus. S. 1.

Zweiter Brief. Das erſte Stadium des chriſtlichen Geiſtes: der Katholicismus. Die weltfeindliche Innerlichkeit des religiöſen Gemüths und darum die falſche Veräußerlichung der Religion. Der Fortſchritt des chriſtlichen Geiſtes im Katholicismus. S. 22.

Dritter Brief. Der Proteſtantismus. Die Innerlichkeit des religiöſen Gemüths und die wahre Verweltlichung der Religion. Das Recht der Natur. Das Recht der Vernunft. Die Immanenz. S. 37.

Vierter Brief. Die kirchliche Orthodoxie des ſiebzehnten Jahrhunderts. Ihr Hervorgang aus der Reformation. Der Lehrbegriff. Die Verläugnung des Proteſtantismus. Die Staatskirche und der politiſche Abſolutismus. Die ſittlichen Früchte der Orthodoxie. S. 54.

Fünfter Brief. Die Auflehnung des religiöſen Gemüths gegen die Orthodoxie im Pietismus. Spener's Leben und Wirken. Das Weſen des Pietismus. Der Widerſpruch ſeiner Elemente. Seine Früchte. S. 75.

Sechster Brief. Das Zeitalter der Aufklärung. Ihre Factoren. Ihre Principien. Ihre Stellung zur poſitiven Religion. Bako, Hobbes, Bayle, Leibnitz-Wolf, Reimarus. S. 93.

Siebenter Brief. Der kirchliche Rationalismus und Supranaturalismus. Ihre weſentliche Einheit. Der Fortſchritt des chriſtlichen Geiſtes im Rationalismus. Seine Schranke. Die Religion und das ſittliche Handeln. Der rationaliſtiſche Gottesbegriff. Die Entgötterung der Natur. Intoleranz. S. 110.

Achter Brief. Der Aufschwung des christlichen Geistes am Ende des achtzehnten Jahrhunderts. Hamann. Jakobi. Lavater. Die Romantik. Die moderne Weltanschauung in der poetischen Literatur. Goethe und Schiller. Ist Goethe ein Christ? S. 132.

Neunter Brief. Die neuere Filosofie. Natur und Geist. Der Begriff der Entwicklung. Leibnitz, Schelling. Hegel. A. v. Humboldt. S. 155.

Zehnter Brief. Die Kritik der Bibel. Die geschichtlichen Bücher des alten Testaments. Die vier Evangelien und die Apostelgeschichte. Die veränderte Stellung der Theologie und Kirche zur Bibel. Die Bedeutung der Bibel für den heutigen Protestantismus. S. 166.

Eilfter Brief. Schleiermacher und das Wesen der Religion. Spinoza's Leben und religiöser Charakter. Das Verhältniß der Religion zum Erkennen und zur Filosofie. Die Dogmatik Schleiermacher's. Kritik derselben. Die Anfänge der kirchlichen Reaction in Schleiermacher. S. 207.

Zwölfter Brief. Die kirchliche Reaction der letzten fünfundzwanzig Jahre. Schelling. Die Hegel'sche Orthodoxie. Strauß und Feuerbach. Die Vermittlungstheologie. Schenkel. Rothe. Martensen. Kirchentag. Innere Mission. Evangelische Allianz. Die alt- und neu-lutherische Reaction. Ihre Ursachen. Ihre Forderungen. Ihre Berechtigung. Ihre Stellung zum Volk. Der Materialismus. Unsere Aussichten. S. 252.

Erster Brief.

Sie haben sich, mein Freund, bei unserer jüngsten Zusammenkunft darüber beklagt, daß Sie in den kirchlichen Kreisen, in welchen Sie hineingestellt seien, sich religiös bis auf einen gewissen Grad vereinsamt fühlen. Mit der theologischen Weltanschauung, die in den gewöhnlichen religiösen Kreisen herrschend sei, können Sie sich nicht mehr befreunden; Sie seien durch alle Einflüsse Ihrer Bildung dieser kirchlichen Dogmatik entwachsen und Niemand könne wieder in Mutterleib zurückkehren; bei denen aber, welche aus einem ähnlichen Instinkt, wie Sie, von der officiellen Kirche sich ferne halten, fehle so oft der religiöse und kirchliche Sinn überhaupt. Sie lesen zwar fleißig religiöse Blätter und Zeitschriften theils um Nahrung für Ihr Gemüth zu schöpfen, theils um sich über die kirchlichen Zeitfragen zu orientiren, aber dabei fühlen Sie oft schmerzlich, daß Sie auf Ihrer kaufmännischen Laufbahn diejenigen wissenschaftlichen und theologischen Bildungsmittel nicht gefunden haben, welche nöthig wären, um in religiösen Dingen einen klaren Standpunkt einzunehmen. Dieses offene Bekenntniß hat mich gefreut. Solche Glieder der Kirche, die in einem ähnlichen Fall sich befinden, wie Sie, — religiös lebendig, aber durch die modernen Bildungseinflüsse der bisherigen Kirche entfremdet — gibt es gegenwärtig ohne Zweifel viel mehr, als man gewöhnlich, nur das beachtend, was Lärm macht, glauben will, und sie sind die Hoffnung

der Gemeinde, die ich immer im Auge habe, die dem Herrn geboren werden wird, wie Thau aus der Morgenröthe, sobald die Zeit erfüllt sein und der Geist Gottes über den trüben Wassern wieder sein schöpferisches: „Es werde Licht“ aussprechen wird. Erlauben Sie, daß ich mich Ihnen unterdessen zum Führer anbiete, damit Sie, wenn es einmal ernstlich heißt: „hie Gideon! hie Schwert des Herrn!“ genau wissen, wo es gilt.

Ich werde in einer Reihe von Briefen die Entwicklung des christlichen Geistes in ihren Hauptzügen an der Hand einer 1800jährigen Geschichte an Ihnen vorüberführen. Haben Sie gegen den Inhalt eines Briefes Einwendungen zu machen oder wünschen Sie nähere Aufschlüsse, so werde ich, wenn Sie mir Ihre Bemerkung rechtzeitig zukommen lassen, jedesmal im nächsten Briefe darauf Rücksicht nehmen oder auch das Nöthige einer späteren, mündlichen Besprechung vorbehalten. Sie wissen ja schon, daß ich nicht zu „denjenigen Theologen gehöre, die keinen Widerspruch ertragen mögen.“

Aller Anfang ist schwer, aber wenn wir unsere Aufgabe lösen wollen, dürfen wir die schwierigste aller Fragen, die uns am Eingang erwartet, nicht umgehen: was ist der christliche Geist? Was ist das eigenthümliche Wesen des Christenthums? Darüber lauten die Antworten sehr verschieden. Ich will Sie mit den hauptsächlichsten bekannt machen. Das erste Wort gehört, wie billig, der alten, ehrwürdigen Orthodoxie. „Das Christenthum — so ungefähr läßt sie sich vernehmen — ist Alles das zusammen, was die h. Schrift neuen Testaments über Gott und göttliche Dinge enthält. Gott ist vom Himmel auf die Erde herabgekommen, hat menschlich Fleisch und Blut angenommen, ist für uns gestorben am Kreuz, am dritten Tage wieder auferstanden, und hat durch diese seine Menschwerdung die sündige Menschheit mit sich versöhnt. Die Kunde von allen diesen Heilsthatsachen, so wie von allem Weiteren, was zu unserem Heile für uns noch zu glauben nöthig ist, giebt

ganz untrüglich die h. Schrift, die Buchstabe für Buchstabe, Wort für Wort von Gott selbst eingegeben und dictirt ist. Wer sein ganzes Denken und Wollen dem unterwirft, was die Schrift lehrt, wer insbesondere festhält an der Gnade Gottes, die uns um des blutigen Opfertodes Christi willen alle unsere Sünden vergibt, der und nur der ist ein Christ."

Hätte ich diese Ansicht, so würde ich zum Voraus jeden Versuch unterlassen, von einer Entwicklung des christlichen Geistes zu reden; denn hier kann es keine Entwicklung und keinen Fortschritt geben. Da ist Alles von Anfang an fertig; das Christenthum fällt als ein fertiges Wunder vom Himmel auf die Erde herab, die Menschen stehen herum, staunen's an, betrachten es von allen Seiten, können es aber nie wahrhaft begreifen, weil es nicht aus dem Schooß der Menschheit geboren und aus dem Boden der Erde entsprungen ist. O glückliches Volk von Schriftgelehrten, das den h. Geist sorgfältig wie eine getrocknete Pflanze in vergilbtem Pergament aufbewahrt, das den alten Propheten jährlich ihre Gräber wieder schmückt und täglich die neuen steinigt, das mit längst abgestumpften Zähnen an den Schalen der Vergangenheit kaut und den Geist, wo er sich in der Gegenwart regt, lästert, weil er es wagt, die alte Hülle zu sprengen! Beneidenswerthes Geschlecht, das die Wahrheit fix und fertig, in Taschenformat mit sich führt und sich des leidigen Denkens so kampflos entschlagen kann!

Doch lassen wir die Todten im Frieden vollends ihre Todten begraben! Der Gegner ist ja längst gefunden, der der alten Orthodoxie den Todesstoß gegeben hat; es ist der sogenannte Rationalismus, der von der Mitte des vorigen Jahrhunderts bis in den Anfang des gegenwärtigen die christliche Theologie beherrschte. Hören wir, was er über das Wesen des Christenthums zu sagen weiß. „Die Religion, die Christus gelehrt hat, ist die Religion der Vernunft. Gott, Tugend und Unsterblichkeit, ihr eigentlicher und voller Inhalt. Diese Religion haben zwar alle vernünftigen Men-

schen aller Zeiten gehabt, Sokrates so gut, als Christus, und das Christenthum ist eigentlich so alt, als die Welt, aber Christus hat diese Religion am feierlichsten proklamirt, und durch sein Wort und Leben am vollkommensten bestätigt." Selbst der herrliche Lessing, der um einen Kopf höher war, als alles Volk seiner Zeit, der sonst so scharfe Augen hatte für die Eigenthümlichkeit der Dinge und den Unterschied der Zeiten, theilte in diesem Punkte die Schranke seiner Zeit, indem er das Eigenthümliche und Epochemachende des Christenthums in der Lehre vom ewigen Leben, begründet auf die Unsterblichkeit der Seele, suchte. Auch bei dieser Ansicht läßt sich von keiner Entwicklung des christlichen Geistes reden. Gott, Tugend und Unsterblichkeit — das ist die Wahrheit und Religion aller Zeiten, was darüber ist, das ist vom Uebel; was sich über dieses hinaus als Religion geltend zu machen suchte, das ist Aberglaube, der zu allen Zeiten von gescheuten Priestern und Fürsten absichtlich genährt worden ist, um die Völker zu zügeln. O die pfiffigen Priester, die das Lachen nicht halten konnten, wenn sie einander begegneten, weil sie wohl wußten, daß Gott, Tugend und Unsterblichkeit das einzig Vernünftige sei und doch dem Volk allerlei Firlefanz vorgaukelten! O die verschmitzten Päpste des Mittelalters, welche die Aufklärungsbrille des achtzehnten Jahrhunderts auf der Nase trugen und doch mit ihren Schlüsseln in der Hand und ihrer dreifachen Krone auf dem Haupt die Völker so schlau zum Narren hatten. Da ist von einer Entwicklung des menschlichen Geistes, von einem Fortschritt der Wahrheit aus keimartigen Anfängen zu immer reiferen Früchten keine Ahnung. Die Wahrheit ist von Anfang an fix und fertig; in Gestalt einer allgemeinen Formel steht sie da als der unverrückbare Punkt; was sich bewegt, das sind nur die Menschen, die um den Punkt herumtanzend sich bald ein wenig nähern, bald wieder weit davon wegkommen und sich in diesen vergeblichen Sprüngen für den, der im Punkt steht, ganz toll und komisch ausnehmen.

Dieser Weltbetrachtung fehlt der Sinn für die Geschichte und für das individuelle Leben; die reiche Fülle der Geschichte und die Mannigfaltigkeit der Individualitäten mißt sie mit einer allgemeinen todten Verstandesformel und sieht Alles in Nacht gehüllt, wo diese nicht leuchtet, und hält das Gerippe eines Menschenleibes für werthvoller und berechtigter, als den lebendigen Leib mit Fleisch und Blut. Das Christenthum ist keine fertige abgeschlossene Formel, sondern ein lebensvolles Princip, das sich zeitlich entwickeln muß, um die in ihm angelegten Keime zu entfalten, den in ihm verborgenen Inhalt durch Kampf und Ueberwindung von Gegensätzen herauszusetzen. Wir werden auf diesem Entwicklungswege manche Gestalten des christlichen Geistes hervortreten sehen, die uns unvernünftig scheinen, aber wir werden nicht meinen, daß die Menschen früherer Zeiten, die jetzt manches Fremde für uns haben, die Welt schon mit unseren Augen angeschaut haben und darum Heuchler seien; wir werden uns vielmehr unpartheiisch in ihre eigenthümliche Anschauungsweise vertiefen und dann entdecken, daß, was uns jezt unvernünftig und sonderbar erscheint, naturgemäß aus dem christlichen Geist hervorgewachsen ist, also ein Stück desselben bildet, das, tiefer aufgefaßt und von seiner Einseitigkeit befreit, eine fortwährende Wahrheit in sich enthält. Was dem oberflächlichen Verstand als unvernünftig erscheint, weil es für seine Elle zu kurz oder zu lang ist, das begreifen wir als eine ganz naturgemäße Erscheinung des menschlichen Geistes in seiner zeitlichen Entwicklung. Dieser Standpunkt, von dem aus wir die Vergangenheit betrachten, wird uns auch gerecht und tolerant machen gegen die religiösen Erscheinungen der Gegenwart; wir werden zwar mit aller Schärfe und ohne Komplimente bekämpfen, was nach dem Maß der Erkenntniß, das uns gegeben ist, als unwahr und unvernünftig erscheint, aber wir werden den Gegner begreifen und ihn nicht zum Voraus entweder für einen Narren oder für einen Heuchler ansehen.

Die dritte Ansicht, die ich Ihnen über das Wesen des Christenthums noch anführen muß, kommt merkwürdiger Weise der Wahrheit viel näher, als die bisher bezeichneten, obwohl ihre Vertreter sich zu einem Kampf auf Leben und Tod gegen das Christenthum gerüstet haben. „Das Christenthum — so etwa drücken sie sich aus — ist entstanden in einer Zeit, da die Götter Griechenlands längst ihre heiteren Sitze verlassen hatten; die glückliche Harmonie des antiken Lebens, die schöne Einheit von Geist und Fleisch, von Vernunft und Sinnentrieb, die harmlose Befriedigung im Genusse der Güter, welche das diesseitige Leben bietet, war längst verschwunden; Rom's eiserner Arm lag schwer auf der geknechteten Welt und ein allgemeines Gefühl des Unglücks, der Leerheit, des Mißbehagens drückte die Menschen nieder. Körperlich und geistig ausgesogen von Rom, Alles dessen beraubt, was das Leben schön und angenehm machen kann — was sollten die Völker noch suchen auf Erden? Auf diesen Trümmern einer früher so schönen Welt baute das Christenthum sein Himmelreich, das Reich eines finstern, welthassenden Spiritualismus, da sang es sein „Entsagungslied, das Epapopeia vom Himmel, um damit einzulullen die weinenden Völker;" Buße, Weltentsagung, Selbstverläugnung, das ist der Grundton, ein Gekreuzigter ist der Gott und das Kreuz ist das Symbol des Christenthums; Leiden, Leiden, Kreuz, Kreuz, das ist das einzige Recht der Christen, wie Luther ganz treffend im Sinn des wahren Christenthums sagt. An die Stelle des klaren Geistes trat das dunkle Sehnen und mystische Träumen, an die Stelle der maßvollen, plastischen Fantasie der alten Welt trat die maßlose, alle Schranken überfliegende Fantasterei, an die Stelle des in der gottgesetzten Schranke befriedigten Herzens das dunkle Gemüth mit seinen unergründlichen Tiefen, das die wirkliche Welt auf den Kopf stellte und sich eine Wunderwelt baute, um in dieser seine Wünsche und Launen durchzusetzen, an die Stelle des heiteren Weltgenusses trat die asketische Möncherei; die Erde war leer und verödet,

nachdem das Volk alle seine Schätze in eine erträumte, jenseitige Welt geflüchtet hatte."

Nach dieser Ansicht, die in den letzten Jahrzehnten von vielen Wortführern der Tageslitteratur, besonders auch von einzelnen Dichtern, oft geistreich und pikant ausgesprochen worden ist, gilt nur die katholische Kirche als Vertreterin des wahren Christenthums, in der Reformation hat bereits der moderne, antichristliche Geist die Transscendenz des Christenthums durchbrochen, wenn auch noch unvollständig und unbewußt, und seit dieser Zeit ist das religiöse Leben der christlichen Völker von einer durchgängigen Heuchelei und innern Unwahrheit angefressen, darum ist es die Aufgabe der Gegenwart den haltlos gewordenen Ueberrest von Christenthum vollends zu zerstören, und das „junge Deutschland" hat mit dem Rufe: „Reißt die Kreuze aus der Erden" (Herwegh) diese Aufgabe übernommen.

Diese Anschauung hat viel Bestechendes für diejenigen, welche die sittliche Kultur der christlichen Völker zum Kultus „der schönen Sinnlichkeit" zurückführen wollen, ja sie beurkundet einen viel feineren Sinn für die Eigenthümlichkeit des Christenthums, als er sich bei den meisten Anhängern desselben findet, und auch hier ließe sich von den Feinden Vieles lernen; aber die neuere Wissenschaft, je gründlicher sie die schriftlichen Denkmäler des Urchristenthums erforscht hat, hat diese Ansicht gleichwohl als eine einseitige und nur halbwahre von der Hand weisen müssen.

Es ist wahr: die klassischen Schriften des Christenthums athmen durchgängig in einem gewissen Sinn einen scharf ausgeprägten weltfeindlichen Geist. „Ihr sollt euch nicht Schätze sammeln auf Erden. Ihr könnt nicht Gott und der Welt dienen. Sorget nicht für eure Nahrung und Kleidung; nach solchem allen trachten die Heiden. Verkaufe, was du hast und gib's den Armen, so hast du einen Schatz im Himmel. Leichter kann ein Kameel durch ein Nadelöhr, als ein Reicher in's Himmelreich kommen. Der Welt

Freundschaft ist Gottes Feindschaft. Wer die Welt lieb hat, ist nicht aus Gott. Wer Vater und Mutter, Weib und Kind, Haus und Hof nicht hasset um meinetwillen, ist meiner nicht werth." Ebenso scharf tritt das Christenthum demjenigen entgegen, was am Menschen Natur und Welt ist. „Was vom Fleisch geboren ist, ist Fleisch. Kreuziget das Fleisch sammt seinen Lüsten und Begierden. Reiß das Auge aus, das dich ärgert. Leget den alten Menschen ab. Wer mir nachfolgen will, der nehme sein Kreuz auf sich und verläugne sich selbst." Das Christenthum betrachtet den Menschen, wie er von Natur ist, als böse und als gottentfremdet, und Buße ist daher seine Grundforderung. Diese feindliche Stellung des menschlichen Geistes zur äußeren Welt, welche im Christenthum ihren schärfsten Ausdruck gefunden hat, lag im Geiste der Zeit. Bei den alten Griechen und Römern war das Handeln die Hauptsache, das frische Handeln aus der Natur heraus, das Leben in der gegebenen Wirklichkeit, die freudige Hingabe an die Welt und der durch keine Reflexion getrübte Genuß ihrer Güter; das Empfinden war von keiner Bedeutung, oder wenigstens der Intelligenz und dem frohen Lebensgenuß untergeordnet. Dieser reale, die Wirklichkeit leicht und klar erfassende Geist, der das alte Griechenland und Rom groß gemacht hatte, war verschwunden; der Geist zog sich aus der Wirklichkeit, die ihn nicht mehr befriedigte, zurück in seine eigene Unendlichkeit, und damit begann eine neue Zeit. Ueberall in jener Zeit begegnen wir diesem Umschwung des Geistes; er zeigt sich bei heidnischen Schriftstellern so auffallend, daß man oft mit Unrecht eine Bekanntschaft derselben mit dem Christenthum annehmen zu müssen glaubte. Die Ansicht von der Sündhaftigkeit des Lebens, von einem leidenden Gehorsam, von einem rein duldenden Verhalten gegen die Mächte der Welt und die Interessen des Völkerlebens verbreitete sich überall und verschaffte dem Christenthum einen so überraschend schnellen Eingang in der alten Welt. Sagt man nun von Seiten der Gegner des Christenthums: „das

ist eben der Mangel dieser Religion, daß sie sich der Welt mit ihren Gütern und Reizen so feindselig entgegen stellt, daß sie Geist und Fleisch so schroff trennt, anstatt sie zu versöhnen, und darum ist das Christenthum ein überwundener Standpunkt, weil unsere Zeit gerade an der entgegengesetzten Aufgabe arbeitet, die Welt dem Geiste anzueignen und die Materie aus dem Geiste zu bilden, anstatt sie ihm als ein feindliches Gebiet entgegenzusetzen; unsere Zeit sieht in der weltlichen Wissenschaft, Kunst und Poesie keine der Religion entgegengesetzte, rein weltliche Gebiete; sie betrachtet die Erwerbung von Geld und Gut, den ganzen Kreis von Arbeiten und Sorgen, welche die Erde uns auferlegt, nicht als eine zu unserem gefallenen Zustande gehörige Knechtschaft, die wir tragen müssen, soweit es absolut nothwendig ist, aber nur unter Seufzen nach der Freiheit der Kinder Gottes, sondern sie betrachtet das Alles als den gottgewollten, sittlich berechtigten, der Religion zu gewinnenden Boden, auf dem der Geist seine Kräfte entwickeln muß; der Welt Freundschaft ist also so wenig Gottes Feindschaft, „daß vielmehr Niemand Gottes Freund sein kann, wer der Welt Feind ist," sagt man so, so ist zu erwiedern, daß Niemand ohne Schaden für seine Seele der Welt Freund sein kann, der nicht vorher ihr Feind gewesen ist, daß Niemand die Erde und ihre Güter ohne Reue erwerben und genießen kann, der sie nicht vorher verachten gelernt hat. Gerade den so eifrig auf das Materielle gerichteten Bestrebungen der Gegenwart können die oben angeführten weltfeindlichen Worte des Christenthums nicht oft und nachdrücklich genug entgegengehalten werden; gerade der Art und Weise gegenüber, in welcher man gegenwärtig die an und für sich nichtigen Güter der Welt zum eigentlichen Lebenszweck macht, muß man immer an das Wort des Heilandes erinnern: „nach solchem Allen trachten die Heiden." Du mußt zuerst die Welt in ihrer Nichtigkeit erkennen, ehe du lernst, Gott in ihr zu finden, du mußt erst den natürlichen Menschen als sündhaft erkennen, sonst wirst

du dich nie aus der Natürlichkeit zur Geistigkeit emporarbeiten. So lange der Mensch die Welt um ihrer selbst willen liebt, ist ihr Gewinn stets ein Verlust seiner Seele. Diese feindselige Stellung des Geistes zur Welt, die in dem Verhältniß des Geistes zur Natur ewig begründet ist, hat das Christenthum zum ersten Mal scharf und principiell ausgesprochen und zu seiner Voraussetzung gemacht. „Aber das Christenthum ist bei diesem Gegensatz stehen geblieben; es ist nur der Dualismus zwischen Gott und Welt, die Feindschaft von Geist und Fleisch, und nichts weiter; dieser Geist hat sich in der katholischen Kirche des Mittelalters ausgeprägt und ausgelebt; seitdem ist jedes Stadium unserer geistigen Entwicklung nur ein immer vollständigeres Losreißen vom Christenthum gewesen.“ Hierbei begeht man nur den großen Fehler, daß man ein Stück des christlichen Geistes einseitig hervorhebt, während man die andern ebenso wesentlichen Stücke übersieht. Wer ist es denn, der so kühn der ganzen Welt gegenübertritt und sie „für Koth“ achtet um der überschwenglichen Erkenntniß Christi willen, der es für Verlust hält, die ganze Welt zu gewinnen, wenn die Seele darunter Schaden leidet, der Alles hingibt an die Eine Perle? Es ist der Mensch, der sich versöhnt weiß mit Gott, es ist der endliche Geist, der sich in Einheit weiß mit dem unendlichen Geiste, dem auf den Trümmern der sichtbaren Welt das Bewußtsein seiner Unendlichkeit und Göttlichkeit aufgegangen ist. Dieser Geist kann die Welt entbehren; er kann reich sein in der Armuth, fröhlich in der Trübsal, geehrt in der Unehre, ewig in der Endlichkeit, aber er hat auch die Kraft, die Welt sich anzueignen, neu zu gestalten, zu verklären und so ein weltfreundlicher Geist zu werden; er trägt so die Möglichkeit einer reichhaltigen Entwicklung in sich und hat sich nicht erschöpft, wenn er ein Stück seines Wesens in die Wirklichkeit herausgestellt hat.

Ich habe Ihnen die Grundelemente des christlichen Geistes angegeben; ich will aber das Gesagte noch genauer ausführen, weil

dieser Theil unserer Betrachtung als die Grundlage aller folgenden von größter Wichtigkeit ist. Das Christenthum ist die Religion der Versöhnung des Menschen mit Gott, des endlichen mit dem unendlichen Geist oder, was gleichbedeutend ist, es ist die Religion des menschgewordenen Gottes und des gottgewordenen Menschen. Zerlegen wir den Inhalt dieser Aussprüche, indem wir die christliche Gottesidee und die christliche Auffassung des Menschenlebens näher betrachten. „Gott ist der Geist," dieses Wort des johanneischen Christus ist die Grundlage der christlichen Gottesidee. Mit dieser Anschauung hat das Christenthum alle Religionen vor ihm überwunden. Alle anderen Religionen waren Naturreligionen, selbst die griechischen Götter waren nur natürliche Menschen; Abbilder und Urbilder des griechischen Menschen mit allen seinen natürlichen Schwächen und Liebenswürdigkeiten. Die hebräische Religion, aus welcher das Christenthum zunächst herausgewachsen ist, hat zwar Gott auch als Geist erkannt, als den freien, sittlichen Willen, der nicht in der Natur aufgeht, sondern in unendlicher Freiheit alles Natürliche beherrscht, aber durch den jüdischen Partikularismus, d. h. durch die Beschränkung Gottes auf das Gebiet eines einzigen auserwählten Volkes, und die Beschränkung seiner Verehrung auf den Tempel in Jerusalem, durch die äußeren ungeistigen Formen, welche seine Anbetung erforderte, Opfer, Fasten u. s. w., hatte der jüdische Gottesbegriff ungeistige Elemente in sich aufgenommen. Gott ist Geist und das Verhältniß des Menschen zu Gott kann daher nur das Verhältniß des Geistes zum Geist sein. Daher die ethische Grundanschauung, durch welche das Christenthum sich von allen anderen Religionen unterscheidet, daß die Religion nur im Innern, in der Gesinnung, im Geiste bestehe; dem Aeußern wird überall das Innere, den äußerlichen Formen die Gesinnung, dem Buchstaben der Geist, den Werken der Glaube entgegengesetzt. Von diesem ethischen Grundprincip aus bekämpft Christus durchgängig, am schärfsten in der Bergpredigt, die praktische Religiosität

und Sittlichkeit des jüdischen Volkes; der äußerlichen, nur buchstäblichen Erfüllung der göttlichen Gebote Gottes stellt er die wahre, volle Erfüllung entgegen, die aus der gotterfüllten Gesinnung fließt (Matth. 5, 21—48); die sogenannten frommen kirchlichen Werke, wie Almosengeben, Beten, Fasten, führt er auf ihren Grund zurück, durch welchen sie allein einen sittlichen Werth erhalten, auf die fromme Gesinnung und auf die Liebe (Matth. 6, 1—19) „Selig sind, die reines Herzens sind, denn sie werden Gott schauen." Auch in diesen praktisch sittlichen Forderungen zeigt sich wieder der oben geschilderte Charakter des Christenthums, es ist die Rückkehr aus der Welt, aus allem Aeußerlichen in das Innere des Gemüthes, mit welchem der Mensch in der Tiefe Gottes als des heiligen, unendlichen Geistes wurzelt. Das Gemüth ganz, durch die Welt und was in ihr ist, nicht getheilt und nicht zerstreut, hingeben an Gott, daß er es erfülle, im Glauben Gott ergreifen und aus dem Drang der gottergriffenen Persönlichkeit heraus zu handeln, so das Auge unverrückt auf das Eine gerichtet, was Noth ist, seine Seele zu retten, darin liegt die sittliche Energie des christlichen Geistes. Wann werden die christlichen Confessionen dazu gelangen, in dieser einfach praktischen Frömmigkeit, welche die Religion Christi selbst ausmachte, ihren Einigungspunkt zu finden?

„Wie der Mensch, so sein Gott," und umgekehrt. Faßt das Christenthum Gott als Geist, so wird auch das Wesen des Menschen, das, was den Menschen zum Menschen macht, eben der Geist sein. Nun ist aber der Mensch, wie er von Haus ist, noch nicht Geist; er ist der natürliche Mensch, bestimmt in seinem Wollen und Handeln durch natürliche, in seinem Blut gelegene Antriebe, durch Temperament, sinnliche Lüste und Begierden, darauf gerichtet, wie jedes Geschöpf, sich selbst zu erhalten, seine Lust und seinen Nutzen zu fördern, daher sinnlich, selbstsüchtig, eigennützig, lieblos. Soll er Geist werden, freier, selbstbewußter Geist, wie Gott, so muß er Buße thun und gleichsam neu geboren werden; daher

Buße und Wiedergeburt eine ethische Grundforderung des Christenthums. Hat sich der Mensch durch die Wiedergeburt aus seiner Natürlichkeit zur Geistigkeit emporgearbeitet, so ist er versöhnt, einig geworden mit Gott, er steht in dem Verhältniß der Kindschaft zu Gott; das Alte ist vergangen, es ist Alles neu geworden. Das ist die Lehre von der Sündenvergebung. Die Rückkehr des Menschen aus seiner Gottentfremdung zur Einheit mit Gott ist zwar einerseits die eigene That des Menschen; der Mensch, sobald er seine Gottentfremdung erkannt hat, geht in sich, es erwacht ein Heimweh des Geistes, er macht sich auf, sucht Gott, und Gott gibt sich ihm, wie dies Christus in dem Gleichniß vom verlornen Sohn so unübertrefflich schön und einfach gezeigt hat; aber dieser ganze Akt ist auf der andern Seite auch wieder die That Gottes; denn der Mensch, wie er ist, bestimmt durch seine Natürlichkeit, kann sich durch seine eigene individuelle Kraft nicht erlösen, es ist Gott, der in den Schwachen mächtig ist, es ist der heilige Geist, der das eigentliche, wahrhaftige Wesen des Menschen ausmacht, welcher die Wiedergeburt bewirkt. Beide Anschauungen, die in der christlichen Kirche soviel Anlaß zu theologischen Streitigkeiten gegeben haben, gehen in den ältesten Schriften des Christenthums immer neben einander und beide sind gleich richtig, weil sie Ein und dasselbe sind. Die menschliche Freiheit und die göttliche Gnade sind Eins; daß der Geist im Menschen die Kraft hat, sich von seiner Natürlichkeit loszureißen, und sie durch sich zu bestimmen und zu gestalten, das ist die menschliche Freiheit; dieser Geist ist aber der heilige, göttliche Geist, der das wahre Wesen des Menschen ausmacht; und die Erlösung und Versöhnung des Menschen ist daher ein Werk des heiligen Gottesgeistes.

Wird so der Mensch vom Christenthum wesentlich als Geist aufgefaßt, so bestimmt sich durch diese Auffassung auch die Anschauung der Menschheit und das Verhältniß des Menschen zum Menschen auf ganz eigenthümliche Weise. Dadurch ist vor Allem die Eng-

herzigkeit und der Partikularismus aller vorchristlichen Völker durchbrochen. Die Unterschiede, die aus der Natur herstammen, die Unterschiede der Abstammung, des Geschlechts, des Standes bedingen nun nicht mehr den Werth der Menschen, weil ihr Werth und ihr wahres Wesen durch Gott, durch den Geist bestimmt wird; die Schranken fallen zwischen Mann und Weib, zwischen Herr und Knecht, zwischen Volk und Volk; das im Alterthum allgemein gering geachtete Weib steht ebenbürtig neben dem Mann, der Knecht hat gleiches Recht und gleiche Würde mit dem Herrn und die Sklaverei ist aufgehoben; die Scheidewand zwischen den Völkern ist umgeworfen, es gibt keine Hellenen, keine Barbaren, keine Juden und keine Heiden mehr, kein Volk, das für die Erfüllung der für Alle gleichen sittlichen Aufgabe zu gering und keines, das zu hoch wäre. Die ganze Menschheit erscheint als ein großer sittlicher Organismus, als ein Leib, an dem Christus das Haupt ist, an welchem alle Glieder hinanwachsen und einander Handreichung thun sollen, mit der besonderen Gabe, die einem Jeden geworden ist. Das Reich Gottes, in welchem die Erfüllung des göttlichen Willens die absolute Forderung an jeden Einzelnen ist, ist die große Aufgabe der ganzen Menschheit. Alle diese Ideen, wenn sie auch im Einzelnen vorher schon da und dort aufgetaucht waren, haben erst im Christenthum ihre concrete, faßbare und realisirbare Gestalt gewonnen und sind erst so zu einem Gemeingut der Völker geworden. Auch das Verhältniß des einzelnen Menschen zum Nebenmenschen hat erst im Christenthum eine volle, sittliche Gestaltung erhalten durch die unbedingte Nächstenliebe. Der große, dem natürlichen Menschen unbegreifliche Grundsatz der Feindesliebe kann nur da entstehen, wo man den Menschen als Geist auffaßt; erst da kann man hinwegsehen über die natürlichen Unterschiede, die uns trennen, über alles Persönliche und Partikuläre, was uns scheidet und verfeindet, da sucht und sieht man Gott in jedem Menschen, und wo Gottes Bild verwischt ist, sucht man den glimmenden Funken an-

zufachen und das zerstoßene Rohr aufzurichten; die suchende, rettende, erbarmende Liebe ist immer ein Grundzug des christlichen Geistes gewesen und frühe schon von den Heiden erkannt und nachgeahmt worden. Das Bewußtsein der Menschenwürde, die Achtung vor dem persönlichen Werth des Menschen als Menschen, vor der unendlichen Bedeutung und der göttlichen Berechtigung eines jeden Individuums ist durch Christus unter den Menschen begründet worden.

Ich habe im Bisherigen versucht, Ihnen die Grundzüge der christlichen Weltanschauung darzulegen. Verzeihen Sie, wenn ich da und dort Ausdrücke gebraucht habe, die nach der Schule riechen. Ich werde den Fehler verbessern und die Theorie möglichst bei Seite setzen, indem ich ein Bild des Christen zeichne, wie es Derjenige entworfen, der das jedenfalls am besten verstand, und Ihnen noch die Frage beantworte: was ist ein Christ? was heißt es: ein Christ zu sein? Wenn wir diese Frage den verschiedenen Kirchengemeinschaften vorlegen, welche jetzt kämpfend und streitend neben einander bestehen, oder den gelehrten Theologen, welche bis auf den heutigen Tag unter einander uneins sind über das Wesen des Christenthums, so erhalten wir so verschiedene, einander entgegengesetzte Antworten, daß Einem die Ohren sausen, und man ordentlich irre werden könnte an seinem Christenthum; da klingt es von allen Seiten in den verschiedensten Stimmen und Tönen: „hie ist Christus, bei uns allein findet ihr das wahre Christenthum; wer glaubt, wie wir, der ist ein Christ; wer anders glaubt, ist verdammt.“ Hinweg mit diesem verwirrenden Geschrei, hinaus aus diesem beengenden Thal, wo Leidenschaft und Vorurtheil den freien Blick uns hemmt, und hinauf zu Ihm, der am besten uns sagen kann, was es heiße: ein Christ zu sein. In den Eingangsworten seiner Bergrede entwirft er uns in der Form von sieben Seligpreisungen ein Bild des Christen. „Selig sind, die da geistlich arm sind, denn das Himmelreich ist ihr.“ (Ev. Matth. 5, 3.)

Vielleicht lauteten diese Worte ursprünglich, wie sie Lukas in seinem Evangelium uns aufbewahrt hat: „Selig sind die Armen, denn das Himmelreich ist ihr." In dieser Fassung bezeichnen die Worte die Grundstimmung, von welcher das Christenthum ausgegangen ist, in jener scharfen, principiellen, paradoxen Form, wie wir sie in den Worten des Herrn so oft finden. Die Armen sind die wahrhaft Reichen, die Nichts habenden die Alles habenden, weil sie in ihrem Mangel an den sichtbaren Gütern der Welt auf die unsichtbaren Güter des Himmelreichs gewiesen sind und nur dieses wahrer Reichthum ist. Das christliche Bewußtsein: Alles was man ist und gilt, den wahren Menschenwerth nicht dem Sichtbaren, sondern dem Unsichtbaren, dem Geist, Gott zu verdanken, hat in diesem Wort seinen schärfsten Ausdruck gefunden. Aber auch in der Fassung, welche die Worte bei Matthäus gefunden haben, und nach der gäng und gäben Erklärung derselben sind sie ganz geeignet, den ersten Zug im Bilde des Christen oder den Ursprung des Christenthums im Menschenherzen zu bezeichnen. Selig sind die geistlich Armen. Hinabsteigen in die innersten Tiefen unseres Herzens und da die innere Armuth entdecken, einsehen die tiefe Bedürftigkeit unseres Gemüths, eingestehen den Trotz und die Verzagtheit des natürlichen Herzens, das nur seine Eigenwünsche will befriedigt haben und sich nicht beugen mag unter die ewigen Gesetze Gottes, unsere angeerbte Kraftlosigkeit zum Guten; die natürlichen Mängel und Gebrechen, die uns immer wieder scheiden von Gott, bei allem Reichthum der Welt anerkennen unsere Armuth in Gott, und in ernster Buße sprechen: Vater, ich bin nicht werth, dein Sohn zu sein, — so und nur so wird der Christ in uns geboren. Und wenn wir einmal erkannt haben diese geistliche Armuth, diese traurige Bedürftigkeit unseres natürlichen Lebens, wie wird uns dann zu Muthe sein? „Selig sind, die da Leid tragen." Eine göttliche Traurigkeit wird sich unserer Seele bemächtigen, die Welt scheint uns so öde und leer an wahren, bleibenden Gütern, gleich dem

verlorenen Sohne fühlen wir uns einsam in der Wüste des Lebens und schleichen traurig und furchtsam um die Schätze herum, die wir in der Sünde verloren haben. Zwar wir werden getröstet werden und unsere Traurigkeit wird sich in Freude verwandeln, die Niemand mehr von uns nehmen kann, aber Etwas von jenem Leidtragen wird sich durch das ganze Leben des Christen hindurchziehen; seine irdische Lebensfreude wird immer eine gedämpfte sein und den Ernst der Lebensanschauung durchblicken lassen, ferne von der wilden, leichtsinnigen, tollen Freude der Weltkinder, der man es anmerkt, daß sie die innere Noth noch nie gefühlt, noch nie Leid getragen haben. Und mit dieser Stimmung des Christen verbindet sich noch Etwas, das Christus so schön bezeichnet mit dem Wort: „Selig sind die Sanftmüthigen". Ja, wo der Mensch einmal empfunden hat den herben Bruch des Geistes mit der Natur, wo er einmal sich eingestanden hat seine innere Armuth und leidtragend sich vor Gott hingestellt hat als einen Bettler, der flehen muß um die rechten Gaben des heiligen Geistes, da ist das Herz sanft und milde geworden, da ist gebrochen der Hochmuth des Lebens und der Stolz des Menschen auf sich selbst, auf sein liebes Ich mit seinen vermeintlichen Vorzügen und Ansprüchen; der natürliche Mensch mit seinem angeborenen Hochmuth, mit seiner Selbstsucht und Herrschsucht ist tief in den Staub gebeugt und während er vorher meinte durch Geltendmachen und Hervordrängen seiner Person, durch Gewalt in der Welt durchzudringen, ist er jetzt überzeugt, daß man durch Liebe siegt und durch Sanftmuth „das Erdreich besitzt". Jedoch dieses durch die Erkenntniß seiner Armuth gebeugte Herz verlangt natürlich von Gott aufgerichtet zu werden; darum entsteht nun in der Seele ein Hungern und Dürsten nach Gerechtigkeit, ein Drang, der nicht zur Ruhe kommt bis man das gefunden, das Alles ersetzt; man bittet, bis Einem gegeben wird, man sucht, bis man findet, man klopft an um Eingang in das Himmelreich, bis die Pforten sich öffnen. „Selig sind,

die da hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit, denn sie sollen satt werden". Denn Gott ist ja nicht bloß der Gesetzgeber, der aus hoher Ferne befiehlt und droht, sondern er ist der heilige Geist, der selber Wohnung macht in uns und man darf Gott nur haben wollen, so hat man ihn. So ist der Christ aus tiefer Armuth zu seliger Sättigung geführt worden. Wer aber einmal Leid getragen hat, der weiß, wie es anderen Leidenden zu Muthe ist, wer selbst in schwerem Leid von Gott getröstet worden ist, der weiß auch Andere wieder zu trösten, und wem selbst Barmherzigkeit widerfahren, der ist auch barmherzig gegen Andere. Darum vervollständigt Christus das Bild des Christen, indem er fortfährt: „Selig sind die Barmherzigen." Dieses tiefe Mitgefühl mit allen Leidenden, dieses warme Herz für jede fremde Noth, diese stete Bereitwilligkeit zu gegenseitiger Handreichung, das ist ein eigenthümlich christlicher Zug. „Gott ist die Liebe, und wer in der Liebe ist, der ist in Gott und Gott in ihm." Und das sind die Herzen, von denen weiter das tiefergreifende, schöne Wort gilt: „Selig sind, die reines Herzens sind, denn sie werden Gott schauen" — so bis in die innersten Tiefen durchleuchtet vom Göttlichen, wie der klare See vom Lichte der Sonne, und so rein und ohne Falsch gegen den Nebenmenschen werden sie Gott schauen, wie er ist, schauen als die Liebe, die ihr eigenes Wesen mittheilt dem sterblichen Menschen, als den heiligen Geist, der in uns wohnt und die Fülle seiner Gaben ausschüttet über uns. O welch' eine Höhe des Christenlebens! Da ist Friede und Freude im heiligen Geist, jener Friede, durch den die wilden Gewalten des menschlichen Herzens zur Ruhe gebracht werden, durch den es still und ruhig wird in dem so stürmischen Menschengemüthe, jene Freude im heiligen Geist, die alle Noth der Erde verklärt und alle Freude des Lebens heiligt. Wer das in sich erfahren hat, der kann mit Simeon sprechen: „Herr, nun lässest du deinen Diener in Frieden dahin fahren, denn meine Augen haben den Heiland

gesehen." Da hat man nur noch Einen Wunsch, daß Alle, alle Menschen diesen Frieden mit Gott finden möchten und sich erfüllte das Wort: Friede auf Erden und den Menschen Wohlgefallen an einander. Darum: „Selig sind die Friedfertigen, denn sie werden Gottes Kinder heißen."

Gerne möchte ich Ihnen noch ein lebendigeres Bild des Christenlebens vorführen in der Gestalt des Größten unter den Christen, des Apostels Paulus, wie sie aus seinen großartigen Briefen uns so leuchtend entgegentritt. Aber ich müßte zu weitläufig werden für den Zweck dieser Briefe. Vielleicht nehmen Sie dies Mal lieber zum Schluß das schöne Gedicht, in welchem der erst kürzlich verstorbene französische Dichter Beranger den Apostel Paulus der Welt seinen christlichen Beruf ankündigen läßt.

Paulus, wohin? — Ich geh die Welt erretten,
Gebot von Gott ist Liebe jetzt.
Bleib bei uns, laß zum Fest dir betten,
Bleib, eh' dir Schweiß die Stirne netzt.
Nein, nein, ich geh die Welt erretten,
Gebot von Gott ist Liebe jetzt.

Paulus, wohin! — ich geh und bringe Kunde
Von Fried' und Recht und Brüderschaft.
Die winken dir in unserm Bunde,
Der Schönes eint mit Wissens Kraft.
Nein, nein, ich geh und bringe Kunde
Von Fried' und Recht und Brüderschaft.

Paulus, wohin? — Ich geh den Weg bereiten
Zum Himmel für des Menschen Herz.
Dahin kann nur der Ruhm geleiten,
Sing' und er führt dich himmelwärts.
Nein, nein, ich geh den Weg bereiten
Zum Himmel für des Menschen Herz.

Paulus, wohin? — Ich geh dem Volk der Felder
Den bringen, der sein Tagwerk lohnt —
Dich schrecken nicht die Berg' und Wälder,
Da Tiger nur und Räuber wohnt?
Nein, nein, ich geh dem Volk der Felder
Den bringen, der sein Tagwerk lohnt.

Paulus, wohin? Ich geh den Städten künden
Der Herzen Läuterung in Gott.
O fürchte du den Trotz der Sünden
Und ihr Gelächter, ihren Spott.
Nein, nein, ich geh den Städten künden
Der Herzen Läuterung in Gott.

Paulus, wohin? — Ich geh und Bettlerwangen
Trocknet mit Trost von Gott die Hand.
O fürchte du der Reichen Bangen,
Den Armen du, der dich verstand.
Nein, nein, ich geh und Bettlerwangen
Trocknet mit Trost von Gott die Hand.

Paulus, wohin? — Ich geh mit Stärkung laben
Der Freunde Schaar, die zitternd weicht.
Und Kummer, Gram und Alter haben
Umsonst die Locken dir gebleicht?
Nein, nein, ich geh mit Stärkung laben
Der Freunde Schaar, die zitternd weicht.

Paulus, wohin? — Ich geh mein Wort erheben,
Wo hart ein Herr sein Volk bedrängt.
Er wird dich Preis dem Priester geben,
Daß er zum Dank ihm Weihrauch streut.
Nein, nein, ich geh mein Wort erheben,
Wo hart ein Herr sein Volk bedrängt.

Paulus, wohin? — Ich geh mein Haupt zu tragen
Auf das Schaffot: Gott harret mein!
O möchtest du ein Wort nur sagen,
Und Glück und Ehre harrten dein.
Nein, nein, ich geh mein Haupt zu tragen
Auf das Schaffot: Gott harret mein!

Paulus, wohin? Ich geh mit Gottes Engeln
Im Schoß zu ruhen meinem Gott.
Und wir, von Irrthum frei und Mängeln,
Beten am Grabe: Fahr' mit Gott!
Ja, ja ich geh mit Gottes Engeln
Im Schoß zu ruhen meinem Gott.

Zweiter Brief.

Der Briefwechsel, welchen die katholischen Bischöfe mit dem päpstlichen Stuhl geführt haben wegen der Frage, ob das Geheimniß der unbefleckten Empfängniß der heiligen Jungfrau zum Dogma erhoben werden soll, ist neulich veröffentlicht worden. Sie haben, werther Freund, vielleicht gelesen, wie bei dieser Gelegenheit der Fürstbischof Diepenbrock von Breslau die dem päpstlichen Herzen so wohlthuende Aussicht eröffnet, daß die seit mehr als drei Jahrhunderten verirrten Sterne vielleicht noch vor Verfluß des vierten in ihre rechte Bahn zurückkehren werden, wenn nicht eine neue Störung dazwischen komme, und bereits tritt ein katholischer Schriftsteller, — Josef Theosil Max Zetter heißt der Mann — in die Schranken und zeigt die Wege, welche zu dem gewünschten Ziele führen könnten, nämlich einige Concessionen an die nur durch traurige Verblendung der katholischen Kirche entfremdeten Protestanten, eine milde Schonung gewisser bei ihnen eingewurzelter Vorurtheile, bis man sie einmal im Netz hat. O sancta simplicitas! Aber Gottlob! noch habt ihr uns nicht so weit als jenen Mann, da er nur noch dieses rufen konnte. Wen die Geschichte gerichtet hat, der ist recht gerichtet und uns können die jähen Gänge der gegenwärtigen religiösen Reaktion nur an das Wort erinnern: „die Todten reiten schnell.“ Folgen Sie mir, wenn ich Ihnen zeige, welchen Ausdruck sich der christliche Geist in der katholischen Kirche des Mittelalters gegeben hat.

„Das Himmelreich ist inwendig in euch.“ Die von der Welt abgezogene weltverneinende, in Gott verborgene, stille Innerlichkeit des religiösen Gemüthes bildete den scharf und principiell ausgesprochenen Grundcharakter des Christenthums. Dieser Geist mußte freilich von der Weltverneinung zur Weltbildung fortschreiten; nur nachdem die Welt verneint worden war, hatte sie ein Recht, ihre Bejahung zu verlangen und die großen sittlichen Ideen des Christenthums sind alle von Hause aus weltbildend und tragen die unerschöpflichen Keime aller wahrhaft menschlichen Kultur in sich — die Ideen der Erneuerung und Wiedergeburt aller Menschen durch den Geist, der wesentlichen Gleichheit und Ebenbürtigkeit aller Menschen, der unendlichen Berechtigung und Bedeutung der Einzelpersönlichkeit, die Idee von der Menschheit als einem lebendigen Organismus, dessen Glieder durch die Liebe zusammengehalten werden: man denke sich diese Ideen verwirklicht, so ist eine neue Welt entstanden und die anfänglich weltfeindliche Innerlichkeit des religiösen Gemüthes hat die Welt kultivirt. Aber der Geist ist nur das, wozu er sich macht und der christliche Geist wird, um jenes Ziel zu erreichen, erst seine Lehr- und Wanderjahre durchmachen müssen und dabei die Erfahrung machen: der Mensch irrt, so lange er strebt.

Hier wird das Erste sein, daß der von der äußeren Welt in sich gegangene Geist sich durchaus feindlich gegen die Welt stellt und sie als das Nichtige, Gott- und Geist-lose von sich stößt. Dies ist das erste Stadium der Entwicklung des christlichen Geistes, das den Zeitraum von funfzehnhundert Jahren, die Zeit des katholischen Mittelalters, umfaßt. Dieser Geist offenbart sich in allen charakteristischen Zügen des Katholicismus. Nehmen Sie vor Allem die altchristliche Meinung von dem schleunigen Weltuntergang; es ist schon im Neuen Testament fast keine Schrift, welche nicht den bestimmten Glauben ausspräche, daß das Ende nahe sei. Die Welt wurde nicht für werth gehalten, zu existiren; es gehört daher zur

Grundstimmung des christlichen Geistes in seinem ersten Stadium, die Erde als ein Jammerthal zu betrachten, aus dem man sich täglich und stündlich nicht mit affectirter Sentimentalität, sondern mit ernstlichem Gebete hinaussehnte, um daheim zu sein bei dem Herrn. Wollen Sie den christlichen Geist in der katholischen Kirche genau kennen lernen, so lesen Sie ein Büchlein, das, am Ende der eigentlich katholischen Weltperiode geschrieben, mit tiefer Glaubensinnigkeit und einfacher Beredtsamkeit dasjenige ausspricht, was schon am Anfang derselben die Grundstimmung des Christen ausgemacht hatte: ich meine die Nachfolge Christi von Thomas a Kempis, ein Büchlein, das merkwürdigerweise unter den Protestanten fast so verbreitet ist, als die Bibel, obwohl es keinen eigentlich protestantischen Geist athmet, wenigstens denselben nur so weit enthält, als die von der Welt abgezogene Innerlichkeit des religiösen Gemüthes auch einen Bestandtheil des protestantischen Geistes ausmacht.

Sich hinausflüchten aus der Welt, die keine Wohnstätte für den Geist abgeben kann, und daher sich, soviel mit der menschlichen Natur vereinbar ist, enthalten Alles dessen, was aus der Welt, aus dem Fleisch, aus dem Leibe stammt, also die wahre Sittlichkeit in der weltfeindlichen Ascese suchen, das ist ein Grundzug des katholischen Geistes. Daher das Fasten — überall ein Zeichen des religiösen Dualismus — ein allgemeines Gebot der katholischen Kirche. Obwohl Christus die jüdischen Fastengebote nicht beachtete und deutlich genug aussprach, daß der Geist des Evangeliums sich mit solchen alten Schläuchen nicht vertrage, obwohl auch der freie Geist, in welchem Paulus das Christenthum auffaßte, diese ascetische Richtung nicht begünstigte, so finden sich doch schon im Neuen Testament nicht wenige Aussprüche und Anschauungen, welche dem Fasten eine hohe religiöse Bedeutung beilegen, und schon frühe wurde das Fasten allgemeine Forderung an die Christen. Die größten Gegensätze, welche sonst in der Auffassung des Christen-

thums obwalteten, machten hierin keinen Unterschied. Origenes und Clemens, die Vertreter der morgenländischen Kirche und zugleich einer freieren Theologie, wie der der Wissenschaft abgeneigte, glaubens- und sittenstrenge Tertullian hielten gleich große Stücke auf die weltverneinende Ascese. Clemens von Alexandrien, geboren um die Mitte des zweiten Jahrhunderts, verlangt, daß das wahre Christenthum sich zeigen müsse in der vollkommenen Herrschaft über den Leib und seine Lüste, in der strengsten Enthaltsamkeit, und in der Ueberwindung aller gemeinen Gefühle und Triebe, wie Hunger, Geschlechtsliebe, Eifer, Freude, Trauer ꝛc. Der wahre Christ dürfe nur solchen Bedürfnissen gehorchen, welche zur Erhaltung des Leibes unumgänglich nothwendig seien. Daß Christus um seines Leibes wegen Essen und Trinken nöthig gehabt habe, sei eine lächerliche Behauptung. So spiritualistisch, so weltfeindlich ist dieser christliche Geist, daß man sich seines menschlichen Leibes schämt.

Aehnlich war die altchristliche Anschauung von der Ehe. Die Geschlechtslust mußte diesem altchristlichen Geist, wie Alles, was aus der Natur stammt, als Sünde erscheinen und Augustin sieht geradezu in derselben das Wesen der Erbsünde; daher die Ehelosigkeit, die Virginität das Ziel des wahren Christenlebens. Schon Paulus streift sehr stark an solche dualistische Anschauungen (1. Cor. 7, 1 ff.). Ganz mit Recht hat der Kirchenlehrer Hieronymus zu der Stelle: „Es ist dem Menschen gut, kein Weib zu berühren", die Bemerkung gemacht: „wenn es gut ist, kein Weib zu haben, so ist es ein Uebel, eines zu haben. Mir ist verdächtig die Güte einer Sache, welche die Größe eines anderen Uebels zwingt, ein kleineres zu sein." Zwar die katholische Kirche konnte die Ehe nicht aufheben, weil sie damit die menschliche Gesellschaft aufgehoben hätte, vielmehr, da sie dieselbe dem großen Haufen lassen mußte, drückte sie dem Institut das Siegel der Kirche auf und machte es sogar zum Sakrament, aber wir dürfen auch hier fragen:

wie kann ein Institut heilig sein und heilig gehalten werden, dessen Gegentheil als viel heiliger, als die wahre Darstellung des sittlichen Geistes gilt? Wenn denjenigen, welche die Träger des Geistes waren, den Geistlichen und Mönchen die Ehe verboten war, so hatte eben damit der Geist, der christliche Geist, die Ehe als etwas ihm Feindseliges, nur aus der Natur Stammendes verworfen.

Auch dem Eigenthum, dem Besitz und Erwerb von Geld und Gut mußte sich dieser altchristliche Geist feindselig entgegensetzen. Christus hatte auf Erden oft nicht gehabt, wo er sein Haupt hinlegte, und lebte von den milden Beiträgen seiner Freunde und Freundinnen;

> Petrus fing ohne Gold und Silber an,
> Und ich begann mit Fasten und mit Flehen,
> Franz seinen Orden als ein niederer Mann.
>
> (Klage des h. Benedict in Dante's Paradies.)

Die ersten Christen verkauften ihre Häuser und Aecker und ließen den Erlös den Armen zukommen. Wozu Reichthum erwerben, wenn der Untergang der Welt stündlich erwartet wird? Wozu Geld erwerben, „des hohen Geistes Beschwerde," wenn man zum Leben nur Nahrung und Kleidung braucht? Wozu sich mit irdischen Sorgen abgeben, die den Geist in das Sichtbare verflechten, aus dem er sich ja eben in seine Innerlichkeit, in Gott zurückziehen soll? Alle Arbeiten und Sorgen, welche dieses irdische Leben uns auferlegt, mußte der wahre Katholik betrachten als einen Fluch, der nun einmal mit diesem Jammerthal gegeben sei, dem man sich aber soviel als möglich entziehen müsse. Daher verkaufte Antonius um 270, als er in der Kirche das Wort des Herrn an den reichen Jüngling hörte, alle seine Güter und gab sie den Armen und führte in der Wüste ein streng christliches Leben; dort brachte er in der Stille einer Einsiedlerhütte ein langes Menschenleben mit Gebet und Fasten zu, aß nur Brod

und Salz, oft erst am dritten Tage und verschämt, daß ein unsterblicher Geist dieses bedürfe. Freiwillige Armuth wurde ein Hauptgelübde der Klöster und galt in der öffentlichen Meinung als weit höher und verdienstlicher, als die tüchtige Arbeit im Schweiß seines Angesichts. Mußte es, wie nun die menschliche Natur einmal eingerichtet war, immerhin viele Solche geben, welche sich mit diesen niedrigen Bedürfnissen und Beschäftigungen der Erde abgaben, so mußten sie wegen dieser Befleckung gesühnt werden durch die Vermittlung derer, die zurückgezogen von dieser Welt lebten, der Priester und Mönche, und der überfließende Schatz von Heiligkeit, in dessen Besitz die Kirche sich befand, mußte den Mangel der unheiligen, mit der Welt verflochtenen, gewöhnlichen Christen decken.

Den gleichen weltfeindlichen Zug zeigt der katholische Geist auch in seiner Stellung zum Staat und zur Wissenschaft. Die schroffe Entgegensetzung des Staats und der Kirche ist der katholischen Zeit eigenthümlich; der Staat als das Gebiet der rein weltlichen und bürgerlichen Angelegenheiten war selbstlos und der Kirche unbedingt unterworfen, er stand zu derselben nach der gangbaren Vergleichung in dem Verhältniß des Mondes zur Sonne. Und was sollte dieser christliche Geist für ein Interesse an der Wissenschaft nehmen? „Was brauchst du von der Welt zu wissen, die du doch nicht haben darfst? Geh' in dein Kämmerlein und bereue deine Sünden und bete zu deinem Heiland. Es wäre zu verwundern, wenn der Mensch, der sich selbst aufmerksam beobachtet, noch Sinn haben sollte für etwas Anderes in der Welt. Es gibt Menschen, welche jene ungeheure Körpermasse, die wir Welt nennen, mit großem Eifer erforschen; aber die Seele, die sich Gott rein und keusch darstellen will, muß die Begierde nach solcher eitlen Erkenntniß unterdrücken." Solche Aussprüche, die sich bei den frühesten, wie bei den spätesten Vertretern des katholischen Geistes zahlreich finden, sind nichts bloß Zufälliges und Individuelles,

sondern der objectiv wahre Ausdruck dieses Geistes. Mit Recht hat man in dieser Beziehung das katholische Mittelalter die Zeit der Barbarei genannt. Außer der Theologie gab es keine selbstständige Wissenschaft. Die Geschichte? Ein Chaos rein weltlicher, natürlicher Begebenheiten, für welche dieser Geist kein Interesse haben konnte; Wunder und Heiligenlegenden bildeten den einzigen Reiz für ihn. Naturforschung? Aber die Natur war ja gerade das dem Geist entgegengesetzte Gebiet, wie sollte er Lust und Liebe haben, sich ihrer Erkenntniß hinzugeben? Die Natur war das dunkle, unerforschliche Reich der Dämonen, Kobolde, Hexen, Gespenster, ein heimelig schauerlicher Gegenstand für die Fantasie, aber kein Object der Erkenntniß; ja dieser kühne Idealismus des christlichen Geistes sprach der Natur jede selbstständige Existenz ab, indem er mit seiner Wundertheorie dieselbe zu einem reinen Spielball der göttlichen Willkür machte. Jede Erkenntniß der Natur war zum Voraus unmöglich gemacht, weil es in ihr keine Stetigkeit von Gesetzen und Ursachen gab; daher die katholische Zeit das blühende Zeitalter des Aberglaubens in allen seinen Gestalten.

So verneint der Mensch, zurückgezogen in die reine Innerlichkeit des Geistes, die ganze sichtbare Welt und Natur außer ihm; aber auch an sich selbst trägt er ein gutes Stück Welt und Natur; auch dieses muß verneint und für geistlos erklärt werden. Daher die Lehre von der Erbsünde und von der gänzlichen Verdorbenheit des natürlichen Menschen. Der Mensch wird rein zertreten und alles göttlichen Inhalts für baar und ledig erklärt, und der Geist kann daher nur auf rein äußerliche Weise durch ein Wunder der Gnade einerseits, und durch Unterdrückung der Natur — Ascese — andererseits in den Menschen kommen. Auch Pelagius, welcher dieser von der Kirche angenommenen Lehre des Augustin entgegentrat, erfüllt mit seiner bloßen Wahlfreiheit, die er dem Menschen läßt, den Menschen ebenso wenig mit einem göttlichen Inhalt.

So hatte der christliche Geist die Welt vollständig zertrümmert

und sich selbst den Boden für seine Existenz in der diesseitigen Welt unter den Füßen weggenommen; dafür mußte er in der jenseitigen Welt sich eine Stätte bereiten. Daher von Anfang an, schon in unseren neutestamentlichen Urkunden, jene scharfe Scheidung zwischen der gegenwärtigen und der künftigen Welt. Diese Welt steht unter dem Fürsten der Finsterniß; böse Dämonen, die unter der Erde und in der Luft ihre Wohnsitze haben, beherrschen sie und die Kinder dieser Welt stehen in ihrem Dienst; der Christ hat ein Mittel gegen ihren zauberhaften Einfluß in dem Glauben an Jesus Christus, den Fürsten jener Welt; daher hat der Christ das Schwert in der Hand gegen die Anfechtungen des Satans und schützt sich mit dem Krebs des Glaubens gegen die Pfeile der bösen Geister, aber das Auge hat er aufwärts gerichtet zu jener Welt, in welcher alle seine Schätze ihm aufbehalten sind. Diese Transcendenz, diese Jenseitigkeit des Strebens und Denkens liegt im tiefsten Wesen des katholischen Geistes. Die ganze Religion mit allen ihren Lehren und Gottesdiensten dreht sich um diesen jenseitigen Himmel; selig zu werden, in den Himmel zu kommen, wenn man stirbt, das ist das Motiv alles religiösen Thuns. Auf die Ausbildung und Ausschmückung dieses Himmels hat der mittelalterliche Geist allen Reichthum der Fantasie, alle Schätze der Poesie und Wissenschaft verwendet. Daraus ist eine eigenthümlich christliche Literatur erwachsen, die in einem diametralen Gegensatz zur altklassischen steht und deren Charakter mit dem Wort: Romantik bezeichnet werden kann. Die klassische Regelmäßigkeit ist durchbrochen; der berechnende Verstand, der die reale Welt kräftig und klar erfassende Geist, die sinnliche Glut der Leidenschaft, der plastische Schönheitssinn hat die Herrschaft verloren; die Macht der Psyche, das mystische Sehnen, die unbefriedigte, in's Schrankenlose schweifende Fantasie, macht sich geltend. Die Wunder treten an die Stelle des gewöhnlichen Geschehens; die Legenden verdrängen den nüchternen Ernst der Geschichte.

Ich habe gesagt: in all' den angeführten Erscheinungen der katholischen Religiosität zeige sich derselbe Charakter, nämlich die von der Welt abgezogene Innerlichkeit des religiösen Lebens. Diese Behauptung klingt Ihnen vielleicht seltsam und auffallend, weil sie gänzlich abzuweichen scheint von dem, was man sonst als das Eigenthümliche der katholischen Religiosität zu bezeichnen pflegt. Man macht dieser Kirche bekanntlich gerade den entgegengesetzten Vorwurf, sie habe die Religion veräußerlicht, das Christenthum verweltlicht und dessen geistigen Gehalt versinnlicht. Dieser Vorwurf ist gerecht, aber die zweite Behauptung hebt die erste nicht auf, sie folgt vielmehr aus derselben; die Veräußerlichung und Verweltlichung des Geistes ist mit der rein abstracten, d. h. von der Welt abgezogenen Innerlichkeit desselben von selbst gegeben. Wenn der Geist die Welt, die Natur, sich gegenüber hat als das ihm feindselige, entgegengesetzte Gebiet, so hat er an der Welt seine Schranke, die er nicht überwinden kann; dadurch verliert er seine Unendlichkeit, wird ein Ding neben anderen Dingen, wird äußerlich, weltlich, sinnlich; anstatt die unendliche, alles Materielle durchdringende und vergeistigende Innerlichkeit zu sein, erstarrt er zur unlebendigen Formel, zum todten Gesetz, zum äußerlichen Mechanismus. Ist der Geist aber so dasjenige, wofür er im Christenthum erklärt worden ist? das allein Wahre, Reale, Alleinberechtigte, das die Macht hat über Alles? Er ist das Gegentheil von dem Allen; er hat ja nicht die Macht, seinen Gegensatz, die Natur, zu sich zu erheben und mit seinem Gehalt zu erfüllen; er ist selbst das Beschränkte, Endliche, Aeußerliche. So ist das Endliche, die Welt durch alle Poren eingedrungen und hat sich dem weltverneinenden unkräftigen Geist gegenüber als die durchaus berechtigte, wahrhaft lebenskräftige Macht erwiesen. Mit dieser Thatsache endet das Mittelalter, und sie übergiebt der christliche Geist als das Ergebniß seiner katholischen Entwicklungsfase der neuen Zeit, um darauf fortzubauen.

Ich will das Gesagte an den Erscheinungen der katholischen Religiosität nachweisen. Das Christenthum war die Religion der Versöhnung, die Religion des menschgewordenen Gottes und des göttlich-werdenden Menschen. War aber der Mensch in der katholischen Kirche versöhnt? War Gott wirklich Mensch und Welt und Mensch und Welt wirklich vergöttlicht worden? Das Gegentheil war eingetreten; der Dualismus zwischen Gott und Welt, zwischen Geist und Natur war auf's Aeußerste gespannt worden.

Die Welt war das Nichtige, dem Geist Undurchdringliche, dessen raschen Untergang der christliche Geist verlangen mußte, und darum stürmisch erwartete; so lange er in dieser Welt sich bewegen mußte, fand er sich in einem schmerzlichen Zwiespalt, also keine Versöhnung. Auch der Mensch selbst trug eine gute Portion Welt, ein Stück Natur mit sich herum in seinem Leibe, in seinem Fleische, wie der Leib seitdem genannt wurde; der Geist konnte sich desselben nicht bemächtigen und es zu seinem ihm entsprechenden Organ umschaffen, er konnte es nur in fortwährender Ascese verneinen, also der herbste Zwiespalt im Menschen selbst, und keine Spur von Versöhnung. Fand der Mensch die Versöhnung nicht in dieser Welt und in der eigenen Brust, so mußte er sie außerhalb dieser Welt und außerhalb seiner Brust suchen, er suchte sie daher einerseits in dem jenseitigen, künftigen Himmel, andrerseits in der vergangenen Thatsache der durch Christus einmal vollbrachten Versöhnung, deren sichtbare Darstellung für die Gegenwart die Kirche bildete. Die Versöhnung war eine historisch gegebene und der Mensch, gänzlich gottentfremdet und sittlich verdorben, mußte sie als eine gegebene hinnehmen im Glauben; so war der Glaube aus dem allerinnerlichsten Akt des Gemüthes ein rein äußerliches Werk geworden, ein Annehmen und Fürwahrhalten der historischen Thatsache und der auf ihrem Grunde aufgebauten Glaubenslehren oder Dogmen; und da jede Religion auch gewisse sittliche Forderungen an den Menschen stellt, so konnte der Glaube nicht genügen; als seine nothwendige

Ergänzung traten ihm die Werke zur Seite, ganz wie schon im Neuen Testament der Brief des Jacobus dies Verhältniß aufgefaßt hatte; der Glaube war nicht mehr die gotterfüllte Gesinnung, das von Gott ergriffene Gemüth, das mit innerer Nothwendigkeit eine sittliche Welt hervorbringt; daher die äußere Nebeneinanderstellung von Glaube und Werken, welche später von den Reformatoren als das Grundverderben der katholischen Kirche so energisch bekämpft worden ist. Die historisch gegebene Versöhnung mußte an den einzelnen Menschen herangebracht, für ihn vermittelt werden; dies war die Aufgabe der Kirche, welche von Christus und den Aposteln zu diesem Zwecke eingesetzt war; sie ist die Trägerin und Darstellerin der geschehenen Versöhnung mitten in dieser gottentfremdeten Welt; dem Individuum gegenüber ist sie die historisch gegebene Auctorität, das ihm gegenüberstehende Gesetz, dem es sich unbedingt unterwerfen muß. Da der Mensch als absolut sündhaft, als jedes göttlichen Inhalts entleert, das Princip des sittlichen Handelns nicht in sich selbst trägt, so müssen ihm die Gesetze und Normen seines Lebens von außen her gegeben werden, die Kirche gibt sie ihm als positive göttliche Gebote und umschließt sein ganzes Leben mit einer Reihe von Ordnungen und Satzungen, die für ihn unbedingte Geltung haben, außer wenn die Kirche ihn davon dispensirt. Das katholische Subject kennt kein anderes Gesetz, als das Gesetz der Kirche, d. h. die ihm von außen her gegebenen, daher fremden kirchlichen Einrichtungen und Bestimmungen, denen es sich unbedingt unterwerfen muß; es ist zu Allem verpflichtet, was die Kirche zu gebieten beliebt; da aber diese Bestimmungen alle nur aus dem Belieben der Kirche, aus dem Gutfinden der Väter, der Päpste, der Concilien entsprungen sind, so kann die Kirche das Subject nach ihrem Belieben von denselben entbinden; der Eid muß gebrochen werden, wenn die Kirche es gebietet; der Mensch muß Buße thun, aber er muß sie auch nicht thun, wenn die Kirche für gut findet, daß er sich Ablaß kaufe. Fühlt sich der Mensch durch

die kirchlichen Bestimmungen incommodirt, so hat die Kirche für ihn Dispensationen und Indulgenzen vorbehalten. So ist das Göttliche, wie es in der Kirche dem Menschen gegenübertritt, eine für diesen äußere, fremde, unbegriffene Auctorität, die ganze Religion ein äußeres Werk, das, weil nicht aus dem Geiste entsprungen, auch nicht mit dem Geiste geübt werden kann; die im Christenthum geforderte Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit hat sich in ein todtes Lippen- und Werkwesen verwandelt; die religiöse Innerlichkeit, von der der katholische Geist ausgegangen, ist in die crasseste Aeußerlichkeit ausgeartet; die ganze Polemik, welche Christus gegen die jüdische und sarisäische Gesetzesgerechtigkeit gerichtet hatte, galt nun in verschärftem Maße dieser christlichen Kirche selbst, und die vernichtenden Weherufe, die Christus über die Farisäer geschleudert hatte, (Matth. 23, 1—33) trafen Wort für Wort die neuen Priester in so auffallendem Maße, daß man meint, sie müßten am Ende des Mittelalters ausgesprochen und niedergeschrieben sein.

In welch' schreienden Widerspruch mit sich selbst ist der christliche Geist durch seine eigene Entwicklung hineingerathen! Welcher Contrast der bestehenden Kirche mit den Forderungen des Urchristenthums! Der Papst, der Stellvertreter dessen, dessen Reich nicht von dieser Welt war, ein weltlicher Machthaber; der Knecht aller Knechte der Herr über alle Herren; die Politik die bestimmende Macht seiner Handlungen. „Ein Mediceer auf dem Stuhl Petri, ein Staatsmann im Pontificat, der die Absolution der Sünden verkauft und mit dem Ablaßgelde sich heidnische Codices einhandelt" — welche Ironie! Ein Papst, der, in alle Kriegshändel verflochten, in einem entscheidenden Augenblick St. Peters Schlüssel in die Tiber wirft und den Degen zieht mit den Worten: „Weil St. Peters Schlüssel wenig hilft, so helfe St. Pauli Schwert", ein Papst, der eben seine Horas lesend, die Nachricht erhält von einer durch die Schweizertruppen für ihn gewonnenen Schlacht und

anstatt: „Sct. Petre ora pro nobis“ im Taumel der Freude ausruft: „Sancte Schwiz ora pro nobis“ — welcher Hohn! Eine reich gewordene Kirche! Päpste, Bischöfe, Priester, Mönche, ihre Reichthümer an ganz andere Dinge verschenkend, als an die Armen! Die Klöster, die Stätten der Entsagung, die Sitze der ausschweifendsten Wollust! Da bewährte sich das alte Wort: Naturam expellas furca, tamen usque recurret! Mußte es nicht so kommen? Man sieht in dieser Verweltlichung der katholischen Kirche gewöhnlich nur einen traurigen Abfall vom Christenthum in's Heidenthum, aber man übersehe dabei nur nicht den wirklichen Fortschritt, den der christliche Geist durch diese seine Verweltlichung gemacht hat, und die innere Nothwendigkeit dieser Entwicklung. Bei dem schroffen Gegensatz, in welchen sich der christliche Geist in seinem ersten Stadium gegen die Welt gestellt hatte, mußte er den Untergang der Welt fordern, um in einer immateriellen, rein geistigen Welt die ihm adäquate Stätte zu finden; aber die Welt ging eben nicht unter und schon die neutestamentlichen Schriftsteller versuchen, ihre Leser über diesen unerwarteten Fortbestand der Welt zu trösten; was blieb da dem christlichen Geist anders übrig, als sich in dieser Welt anzusiedeln und Hütten darin zu bauen? Dazu bedurfte er aber der Welt. Die Kirche brauchte sichtbare, äußere Formen, woher sollte sie dieselben nehmen, wenn nicht aus dieser Welt? Zu ihren Gotteshäusern, zu ihren Domen brauchte sie irdisches Material; der christliche Geist schuf daraus die herrlichsten Kunstwerke, in welchen die christliche Idee, das mystische Sehnen, das Streben des Gemüthes nach oben, die überschwengliche Fantasie sich einen unübertrefflichen Ausdruck gegeben hat; damit war ja aber wirklich vollzogen, was die Kirche ursprünglich verneinte, die Versöhnung von Geist und Welt, die gegenseitige Durchdringung des irdischen Stoffes und der formenden Idee. Die Kunst stellte die Gegenstände des Kultus für das Auge dar, aber die Künstler nahmen für ihre Madonnabilder irgend ein schönes italiänisches

Mädchen zum Muster, so wurde also der menschliche Leib als Organ des Geistes, als würdig, das Heilige darzustellen, anerkannt; die Künstler malten schöne Bilder, was ist aber die Schönheit anders als die Einheit des Geistes und seiner Form, der Idee und ihres Stoffes? Wo ist da der ursprüngliche Gegensatz des Geistes und der Welt geblieben? Die menschliche Vernunft hatte man als blind, als teuflisch verschrieen und sie unter den unbedingten Gehorsam des Glaubens gezwungen, aber man nahm zu ihr die Zuflucht, um die Dogmen der Kirche den Ungläubigen gegenüber zu beweisen; ja, was war es, womit man Dogmen bildete und zu einem System verband? Es waren Begriffe der Vernunft, ja geradezu Sätze des heidnischen Filosofen Aristoteles. War also die menschliche Vernunft so teuflisch? Die Päpste machten die Politik vor aller Welt Augen zur Haupttriebfeder ihrer Handlungen. Lag darin nicht das offene Zugeständniß der Kirche, daß die bürgerlichen und weltlichen Angelegenheiten keineswegs so gleichgültig und unberechtigt seien, wie sie der christliche Geist im Anfang betrachtet hatte? Die Mönche überließen den Himmel den Engeln und sorgten für ihre Bäuche; die fabula de Christo — ob ein Papst diesen Ausdruck gebraucht hat oder nicht, thut Nichts zur Sache; in Wahrheit war es Nichts mehr anderes — wurde eine reiche Erwerbsquelle; die Priester predigten öffentlich Wasser und tranken heimlich Wein, sie enthielten sich der Ehe und lebten im Concubinat. War das nicht ein Zoll der Anerkennung, den man unwillkürlich, in Widerspruch mit dem ursprünglichen Princip, der Welt darbringen mußte? Die Natur forderte mit aller Gewalt ihre Rechte; die Welt behauptete ihre feste reale Existenz, und der Geist, der ihr trotzen wollte, hatte sich eben darum als das Unmächtige ausgewiesen und sein Leben war nur noch Schein und Heuchelei.

Dies war das unläugbare Resultat der katholischen Kirche zur Zeit der Reformation, das die Geschichte mit ehernem Griffel auf ihre Tafeln geschrieben hat, trotz dem erlogenen Firniß, mit welchem

die moderne katholische Romantik dasselbe zu überstreichen sucht. Sollte das auch das Endresultat des christlichen Geistes sein, wie man neuerdings so pomphaft angekündigt hat? Aber wo ist jener christliche Geist geblieben, der mit solcher Energie und Siegesgewißheit, mit dem Bewußtsein, das allein Berechtigte und Reale zu sein, in die Welt eingetreten ist? Wird er sich nicht wieder besinnen auf die Ideale seiner Jugend? Wird er nicht dem verlornen Sohne gleich in sich gehen, nachdem er sich in der Welt verloren? Er wird es; denn er hat seine Mission noch nicht erfüllt und die im Anfange so kräftig ausgesprochenen ethischen Ideen in der Welt noch nicht verwirklicht. Er wird sich wieder in sich vertiefen, und getränkt am Borne seines Ursprungs, den Wanderstab wieder zur Hand nehmen, aber bereichert durch eine große, im Laufe von funfzehnhundert Jahren gemachte Erfahrung, daß die Welt eine berechtigte, reale Macht ist, die nicht verneint werden darf.

Dritter Brief.

Wird der christliche Geist sich wieder erinnern an die Träume seiner Jugend, nachdem er zusammengeschaudert war vor dem abgelebten Greisenantlitz, das ihm aus dem Spiegel der Zeit entgegentrat? Wird er wieder mit Sehnsucht zurückschauen nach den schönen Tagen des Vaterhauses, nachdem er lange genug die Träber der Welt gegessen? Mit dieser Frage schloß ich meinen letzten Brief. Die Geschichte hat die Frage längst beantwortet. Es war eine herrliche Zeit, da ein Ulrich von Hutten rief: „die Studien blühen, die Geister erwachen, es ist eine Lust, zu leben;" es waren Tage der Erquickung, da der christliche Körper, lange niedergehalten durch die Fesseln der Hierarchie, in allen Nerven zuckte und eine Reformation an Haupt und Gliedern gebieterisch verlangte. Es war die zweite große Geisterschlacht innerhalb der christlichen Weltperiode ähnlich jener ersten, da Christus das Schwert in die faule Welt geworfen, um ihr den Frieden zu bringen. Man hatte wieder den Muth, auf Gottes Erde zu stehen und sich in seiner gottbegabten Menschennatur zu fühlen. Man setzte sein Leben wieder an die Idee und legte freudig Gut und Blut auf ihren Altar; Gott wohnte wieder unter den Menschen; der Heldengeist und Zeugenmuth der alten Kirche war wieder erwacht. Sehen Sie dort den schlichten Mann, von armen Eltern geboren, aus dem gesunden Mark des Bürgerstandes herausgewachsen? er hat, allein dem

Geiste vertrauend, der ihn zu seinem Werkzeug erkoren, einige Kraftgedanken aus dem reichen Schaz des Evangeliums unter sein Volk geworfen; die Welt steht gegen ihn auf und nimmt ihre ganze Kraft zusammen, um ihn zu vernichten, Kaiser und Papst ziehen ihn zur Rechenschaft wegen seiner Vermessenheit; ängstliche Gemüther flehen: „schone deiner!", man drückt ihm unterwegs das Bild eines ihm vorangegangenen Blutzeugen in die Hand; er erwiedert mit einer Zuversicht, die nur der Glaube geben kann: „und wenn sie gleich ein Feuer machten, das zwischen Wittenberg und Worms bis an den Himmel reichte, so will ich doch im Namen des Herrn erscheinen und nicht einen Titel widerrufen;" vorgeladen und aufgefordert, sich zu beugen vor der Welt, welche Macht über ihn hat, spricht er jene unvergänglichen Worte: „es ist nicht gerathen, Etwas wider das Gewissen zu thun. Hier stehe ich; ich kann nichts anders; Gott helfe mir!" und die Bannbulle des Papstes, des Statthalters Gottes auf Erden, des Herrn über Fürsten und Völker, übergiebt er der lodernden Flamme mit den Worten: „weil du den Heiligen des Herrn betrübet, so verzehre dich das ewige Feuer." Betrachten Sie einen Andern! In der Stille seines schweizerischen Pfarrhauses, unter ernsten Studien, geht die evangelische Wahrheit in seinem hellen Geiste auf, der Nimbus des Papstthums und das Blendwerk der Hierarchie fällt vor seinen Augen; der Papst bietet ihm alles an, was er bieten kann, damit er schweige; er antwortet: „ich will lieber die Armuth Christi, als die Pracht der Welt und die Reichthümer der Päpstler." Wer ist dieses Ich, das im Gefühl seiner unendlichen Berechtigung, mit dieser göttlichen Selbstgewißheit der ganzen Welt gegenübertritt, dem die Dornenkrone Christi lieber ist, als alle Güter der Erde? Das ist ja der alte, energische christliche Geist, wie ich ihn im ersten Briefe zu schildern versucht habe; das ist der endliche Geist, der, einig geworden mit dem göttlichen, seiner unergründlichen Tiefe und unendlichen Berechtigung inne geworden ist, der reich ist in der

Armuth, geehrt in der Unehre, fröhlich in Trübsal, selig im Leben und Sterben, weil er sein volles Genüge gefunden hat in Gott: das ist die über alle Kreaturen erhabene Macht der freien, nur in Gott gebundenen, sittlichen Persönlichkeit.

Das ist auch der Sinn jenes Schlagwortes, mit welchem die Reformation der Veräußerlichung des christlichen Geistes in der katholischen Kirche entgegengetreten ist und mit welchem sie auch dem Wortlaut nach unmittelbar wieder an die ältesten Urkunden des Christenthums angeknüpft hat: „der Glaube rechtfertigt," d. h. dein inneres Sein ist dein wahres Sein. Gehe in dich, das ist das erste Wort, das Gott zu der Seele redet. Du findest dein Heil und deinen Gott in keiner Kreatur, bis du ihn in dir selber findest. Du darfst nicht über Meere schiffen, auf- oder niedersteigen; so du Gott willst finden, geh nur in dein eigen Herz. Das Wort des Heils ist nahe, sagt Paulus, in deinem Mund und in deinem Herzen. Wiederkehren von allen Kreaturen, wie lockend sie seien, und in's Herz gehen und da Gott tapfer ergreifen und den Himmel hereinziehen — das ist der Glaube in protestantischem Sinn. Hast du Gott in Buße und Glauben ergriffen, oder was dasselbe ist, hat der göttliche Geist Buße und Glauben in dir gewirkt, so ist ja Gott nicht mehr außer dir, fern über den Wolken, als der strenge Gesezgeber und finstere Richter, vor dem du dich noch fürchtest, du hast ihn in dir als den gegenwärtigen, d. h. gnädigen Gott, der seine Liebe ausgießt über dein Herz, als den heiligen Geist, der in dir Wohnung macht, als den Vater, der sich aus unendlichem Erbarmen zu dir herabgelassen und dich zu ihm hinaufgezogen hat. Durch diese Gegenwart Gottes, deren du im Glauben inne wirst, bist du versöhnt mit Gott, du hast deine Absolution aus erster Hand. „Will dich der Priester nicht absolviren und dir das Sakrament des Altars versagen, so laß fahren Sakrament, Altar, Pfaffe, Kirche; der rechte Bischof wird selber dich speisen" (Luther). So bist du nur gebunden in Gott, frei aber

gegenüber den Menschen, gegenüber der Kirche und allen ihren äußeren Satzungen, Lehren und Gebräuchen. Du bist dein eigener Priester, seitdem du es gewagt, selbst vor Gott zu treten und das Geschäft der Versöhnung in dir abzumachen; kein Heiliger, kein Mönch, kein Priester kann dich losbeten von deinen Sünden, aber auch Keiner hat einen Schlüssel, um dir das Himmelreich zuzuschließen. „Hüte dich und lasse ja kein Ding so groß sein auf Erden, ob es auch Engel vom Himmel wären, das dich wider dein Gewissen treibe von der Lehre, die du göttlich erkennst und achtest" (Luther). Aller äußere Gottesdienst hat nur sittlichen Werth entweder als der natürliche Ausdruck, den die innere Religiosität sich gibt, oder als Mittel, diese innere Religiosität zu fördern. Jedes Werk ist nur sittlich, sofern es aus dem Drang der gotterfüllten Persönlichkeit, „aus dem Glauben," stammt. Alle äußeren Mittel und Wege, diese innere Frömmigkeit in der Welt zu machen und in den Herzen zu erzwingen, sind verwerflich; der Geist ist es und der unmittelbare Ausdruck des Geistes, das Wort, was die Welt reformiren und erlösen muß. Das Wort wird gesprochen, wie es in den Tiefen der gottergriffenen Persönlichkeit geboren worden; es zündet und wirft seinen Stachel in andere Gemüther; diese tragen es weiter und verkündigen's wieder, aber mit ihrem Munde, so wie es gerade in ihnen eine Gestalt gewonnen hat, und so entsteht eine ihre Kreise immer weiter ziehende Gemeinschaft von freien, unter sich verschiedenen, aber von Einem Geiste getragenen Persönlichkeiten, eine Gemeinschaft des Geistes. Dieses alleinige Vertrauen auf den Geist, auf die Macht des freien Wortes hat Christus selber so schön ausgesprochen, wenn er seine Jünger hinaussendet in die Welt, „ohne Gold und Silber, ohne Tasche zur Wegfahrt, ohne Schuhe, ohne Stab" (Matth. 10, 9), ihre einzige Macht — das Wort des Geistes, mit dem sie die Welt erobern, vor Fürsten und Könige treten und in den Schulen und Rathhäusern Zeugniß geben sollen (Matth. 10, 17 ff.). Ganz derselbe Geist spricht

aus allen Vertretern des wahren Protestantismus. In einer Zeit, die das Geld einzig für Macht hält und Worte eben für Worte und Ideen eben für Ideen ansieht, einem Polizeistaate, und einer Polizeistaatskirche gegenüber, die vor Nichts so erschrecken, als vor dem Geist und daher mit ihren Gewaltmittelein so ängstlich rennen und zappeln, kann man die Worte des tiefsinnigsten Vertreters des Protestantismus nicht genug wiederholen. „Summa Summarum, predigen will ich's, sagen will ich's, schreiben will ich's, aber zwingen, dringen mit Gewalt will ich Niemand; denn der Glaube will willig, ungenöthigt angezogen werden. Nehmt ein Exempel von mir. Ich bin dem Ablaß und den Papisten entgegen gewesen, aber mit keiner Gewalt. Ich habe allein Gottes Wort getrieben, gepredigt und geschrieben, sonst hab ich Nichts gethan. Das hat, wenn ich geschlafen, wenn ich Wittenbergisch Bier mit meinem Philipp und Amsdorf getrunken habe, also viel gethan, daß das Papstthum so schwach geworden ist, daß ihm noch nie kein Fürst noch Kaiser so viel abgebrochen hat. Ich habe nichts gethan, das Wort hat Alles gethan. Das ist allmächtig; das nimmt gefangen die Herzen, und wenn die gefangen sind, so muß das Werk von selbst zerfallen."

Man fürchtet bis auf den heutigen Tag von dieser Macht der freien Subjectivität, die keinen höheren Herrn gelten läßt, als den Gott, wie er sich im eigenen Gewissen offenbart, dieser Subjectivität, welche das Christenthum zum ersten Mal aufgeschlossen, und der Protestantismus wieder entdeckt hat, die größten Gefahren für Staat und Kirche, für die ganze Ordnung der menschlichen Gesellschaft. Mit Unrecht. Man hat sie nur zu fürchten, wo man sie mit falschen, ungeistigen Mitteln beschneidet und bindet. Man lasse die Geister auf einander platzen, wie Luther sagt, man lasse den Geist frei walten, er corrigirt sich stets selber, die Wahrheit und das Gute ist stets siegreich über die Lüge und das Schlechte, sonst gäbe es keinen Gott. Nur das Christenthum und der Protestantismus vereinigen die scheinbar größten Gegensätze: Freiheit und Ordnung.

Kann man das Vertrauen des Geistes auf seine eigene Macht ohne äußere Stüzen und Pfeiler, die Selbstgewißheit und Siegesgewißheit des in Gott starken, von allem Aeußeren unabhängigen Geistes schöner schildern, als es Luther in einem Briefe gethan hat, den er von Schloß Koburg aus während des Reichstages in Augsburg an den Kanzler Brück schrieb? Ich kann mich nicht enthalten, die herrlichen Worte ganz hieher zu sezen: „Ich habe neulich zwei Wunder gesehen; das erste, da ich zum Fenster hinaus sah die Sterne am Himmel und das ganze schöne Gewölb Gottes und sah doch nirgends keinen Pfeiler, darauf der Meister solch' Gewölb gesezt hatte; doch fiel der Himmel nicht ein und stehet solch' Gewölb noch fest. Nun sind Etliche, die suchen Pfeiler und wollten gern greifen und fühlen; weil sie denn das nicht vermögen, zappeln und zittern sie, als werde der Himmel gewißlich einfallen. Das andere Wunder: ich sah große dicke Wolken über uns schweben mit solcher Last, daß sie möchten einem großen Meer zu vergleichen sein, und sah doch keinen Boden, darauf sie ruhten oder fußten; dennoch fielen sie nicht auf uns, sondern grüßten uns mit saurem Gesicht. Da sie vorüber waren, leuchtete hervor der Regenbogen; das war doch ein schwacher Boden und mehr ein Schemen. Dennoch fand sich's in der That, daß er die Wasserlast trug und uns beschüzte."

Wir sehen: in dem Schlagwort des Protestantismus „der Glaube rechtfertigt," d. h. dein inneres Sein, mit welchem du in Gott ruhest, ist allein dein wahres Sein, ist eine ganze Weltanschauung enthalten. Mit diesem Glauben ist auch die Liebe unmittelbar gegeben und hat ihre rechte Grundlage erhalten. Hat der Mensch Gott ergriffen im Glauben, nicht als ein Wesen, das fremd und ferne über ihm steht, sondern als die Liebe, die sich selbst mittheilt dem Sünder, so hat ja der Mensch die Liebe in sich, deren Wesen es ist, sich mit Allem, was sie ist und hat, Anderen hinzugeben und mitzutheilen. „Gott ist die Liebe, und wer in Gott ist, der ist in der Liebe und die Liebe in ihm." Der Glaube ist der Gegensaz

des Egoismus. Der Egoismus ist die Knechtschaft des Geistes unter der Sinnlichkeit, unter den natürlichen Lüsten des Fleisches und unter der äußeren Welt, die ihn durch ihre Güter und Reize in Besiz nimmt; im Glauben aber gibt der Mensch alles hin an Gott, an das Allgemeine, an die Idee, er sucht nicht mehr sich selbst als dieses individuelle Wesen mit seinen partikulären, natürlichen Bestimmtheiten, er gibt sich mit Allem, was er ist, in die Zucht des göttlichen Geistes und das ist die Selbstverläugnung und die Selbsthingabe, das Wesen jeder wahren Liebe. Ein Mensch, der nicht glaubt, d. h. der das Sichtbare und Greifbare für das einzig wahrhaft Reale hält, kann auch nicht lieben, er wird den Menschen nur als das Werkzeug seiner Lust und seines Nuzens behandeln, also nur einer thierischen Liebe fähig sein. Nur wer glaubt an das Unsichtbare, an den Geist, als die einzige wahre Realität, betrachtet den Menschen — auch den persönlichen Feind — als sittlichen Selbstzweck, als geistige, vor Gott unendlich berechtigte Persönlichkeit und kann wahrhaft lieben. Darum ist Christus, in welchem die Fülle der Gottheit wohnte, eben damit die Liebe in persona, und nur der Glaube konnte einen Apostel Paulus bewegen, Alles hinzugeben, was seinem natürlichen Menschen reizend und angenehm war, und hinzugehen unter Gefahren zu Wasser und zu Land, unter täglichen Entbehrungen, um Menschenseelen zu retten.

So ist der christliche Geist in der Reformation aus seiner Veräußerlichung und Verweltlichung durch die katholische Kirche wieder in sich selbst, in seine eigene Innerlichkeit zurückgegangen; der Protestantismus hat den Menschen wieder in seinem tiefsten Grunde erfaßt und die freie, in Gott ruhende Persönlichkeit geschaffen, aus der allein die Welt erneuert werden kann.

Man hat, — wie ich im Bisherigen gezeigt habe, — mit Recht den Protestantismus als ein Zurückgehen auf das Urchristenthum, als eine Wiederherstellung der apostolischen Zeit bezeichnet, und doch bewährt sich auch hier der Erfahrungssaz, daß der mensch-

liche Geist niemals von einer Stufe seiner Entwicklung einfach wieder auf eine frühere zurückgeht. Der christliche Geist hat die Lehrjahre, die er unter seinem ersten Zuchtmeister, dem Papst, durchmachen mußte, gut benützt, er hat sich bereichert mit der wichtigen Erfahrung, daß die Welt, das Sichtbare, Aeußere, eine berechtigte Macht sei, daß er selbst seine Wahrheit und Uebermacht nur behaupten könne, wenn er sich in die Welt hineinpflanze, anstatt sie als das Nichtseinsollende einfach zu verneinen und als das Unberechtigte zu fliehen. Der schroffe Gegensatz, welcher den altchristlichen Geist beherrscht hatte, der Gegensatz zwischen Gott und Welt, zwischen Himmel und Erde, zwischen Geist und Natur, zwischen Kirche und Staat, zwischen Geistlichem und Weltlichem, Profanem und Heiligem war überwunden. Das zeigt sich in allen eigenthümlichen Erscheinungen des Reformationszeitalters.

Zu derselben Zeit, als der deutsche Geist in der Reformation den innern Menschen freisprach und in die Tiefen des gläubigen Gemüthes sich versenkte, hatte Columbus die Weite der Außenwelt eröffnet und die ganze Erde dem Menschen zur Heimath gemacht und dem Geist als den natürlichen Schauplatz angewiesen, auf welchem er seine Kräfte üben und bethätigen sollte. Und — bezeichnend genug für die neue Zeit! — auch Columbus, der den irdischen, materiellen Interessen neue Wege und Aussichten eröffnete, ist ein Mann des Glaubens gewesen. Schauen Sie ihn auf jenem berühmten Bilde von Ruben, wie er in dem schlichten Gewande, den Stempel des Genius auf der Stirn, die Erdcharte in der Hand, dasteht unter dem Haufen seiner gemeinen Begleiter in dem Augenblick, da der Ruf erschallt: „Land, Land!“ — ist es nicht ein Moment, so erhaben und ergreifend, wie die Erscheinung Luther's im Saale zu Worms? Ein Bettler an Mitteln und Macht, ein König an Geist und Geberden, hat er mit der Zunge der Begeisterung zur Fahrt nach dem neuen Lande aufgerufen, das er im Geist erschaut hatte; als Träumer, Prahler, schwindelnder Betrüger

geläſtert und abgewieſen, iſt er von Jahr zu Jahr wiedergekehrt, hat geduldet, geredet, gebeten, bis ſie ihm endlich, faſt nur um des zudringlichen Drängers los zu werden, ein ſchlechtes Schiff und niederes Geſindel als Bemannung überlaſſen. Er beſteigt das Schiff und ſegelt hinaus auf das unendliche Weltmeer, den Blick nach dem Lande der Sehnſucht geheftet; Tage, Wochen gehen vorüber, kein Land will ſich zeigen. Die Gefährten, die gehofft hatten, nach kurzer Fahrt ihre Habgier und ihren Geldburſt zu befriedigen, fangen an, zu murren: „kehre um, oder wir geben dir den Tod in den Wellen," droht ihm die trozige Schaar. „Nur noch drei Tage begehre ich Friſt; ſehet ihr dann das neue Land nicht, ſo verſchlinge mich das Meer." Und ſiehe da! ſchon am andern Morgen ſehen ſie das Meer grün überwoben; ſchon fliegen Vögel ſingend um die Maſten. „Land, Land!" rufen Alle mit Einer Stimme und ſinken reuig dem Führer zu Füßen. Iſt das nicht ein Held des Glaubens ſo gut als Einer? Verkannt von der Welt, verhöhnt von den Thoren, ſein Leben an eine ruhig und klar erkannte Idee zu ſetzen, dem Lande, das kein Auge geſehen, von dem kein Ohr gehört, das aber der Geiſt mit ruhiger Gewißheit erſchaut hat, mit unerſchütterlichem Gottvertrauen zuzuſteuern, ob das Schifflein auch noch ſo gebrechlich und das Weltmeer noch ſo ſtürmiſch iſt und der nur das Sichtbare erwägende Verſtand ungläubig den Kopf ſchüttelt, das iſt zu allen Zeiten des Glaubens große, kühne Art geweſen. Luther und Columbus, beide Männer des Glaubens, der eine der Wiederentdecker der inneren Welt des Geiſtes, der andere der Entdecker einer äußeren Welt — ja ſie ſind die beiden Profeten, die am Eingang der neuen Zeit ſtehen. Der Eine, die Weltcharte in der Hand, ruft uns zu: „bauet die Erde, arbeitet im Schweiß des Angeſichtes, ſeid regſam in allen Gebieten des materiellen Lebens, ſchwingt euch empor zu Bildung und Wohlſtand." Der Andere, die Bibel in der Hand, ruft uns zu: „Trachtet am Erſten nach dem Reiche Gottes und ſeiner Gerechtigkeit! pfleget die himmliſchen

Güter des Glaubens und der Liebe, und rettet vor Allem eure Seelen, damit Euch die Erde nicht zum Fluche werde!"

Mit der Reformation begann zugleich die Luft an der Natur und Naturforschung aufzugehen, welche Luther selbst treffend bezeichnet: „wir sind jetzt in der Morgenröthe des künftigen Lebens; denn wir fangen an, wiederum die Kenntniß der Kreaturen zu erlangen; jetzt sehen wir die Kreaturen an mehr, denn im Papstthum". Mit einer wahrhaft trunkenen Luft stürzten sich besonders die italiänischen Filosofen jener Zeit der Natur in die Arme und versanken zum Theil in einen naturvergötternden Pantheismus; auch in Deutschland hatte der geniale Theophrastus Paracelsus den für die neue Zeit bezeichnenden Ausspruch gethan: „die Augen, die an der Erfahrung Luft haben, sind die rechten Professoren." Welch' ein Gegensaz gegen die mittelalterliche Wissenschaft, welche der reellen Welt abgewendet sich in einer fantastischen Traumwelt angesiedelt hatte, und anstatt die Wirklichkeit zu begreifen, sich mit müßigen Spekulationen und unfruchtbaren dialektischen Spizfindigkeiten abgab! Daher in der Reformationszeit überall diese Feindschaft gegen die ganze mittelalterliche Scholastik. Dieser auf das Naturgemäße, Praktische, Wirkliche gerichtete Sinn wurde besonders geweckt und genährt durch die zu gleicher Zeit wieder auflebenden klassischen Studien. Dem mystischen Sehnen, der unbefriedigten Fantasie, der überschwenglichen Romantik trat der klassische, die Wirklichkeit frischweg ergreifende und formende, die Welt natürlich auffassende Geist der alten Griechen und Römer entgegen; der gesunde Menschenverstand machte seine Rechte wieder geltend.

So sehen wir denn auch in der ethischen Auffassung des Menschenlebens die Natur überall zur Geltung kommen. Der priesterlichen und mönchischen Ehelosigkeit stellt man die Geschlechtsliebe als ein Naturgebot gegenüber, dem man sich nicht entziehen dürfe; Naturgebot und Gottes Gebot betrachtet man als gleichbedeutend. Luther sagt: „das Wort, das Gott spricht: wachset und mehret

euch, ist nicht ein Gebot, sondern vielmehr ein göttlich Werk. Es ist eingepflanzte Natur und Art ebensowohl als die Gliedmaß, die dazu gehören. Darum, gleichwie Gott Niemand gebeut, daß er Mann oder Weib sei, sondern schaffet, daß sie so müssen sein, also gebeut er nicht, sich zu mehren, sondern schafft, daß sie sich müssen mehren." Ja der Naturalismus trat in der Auffassung dieses Verhältnisses vielfach nur zu einseitig auf.

Die weitere Asceſe, die sich im Fasten und Kasteien des Körpers zeigte, widerlegt wiederum Luther in seiner treffenden, naiven Art: „darf unser Herr Gott gute, große Hechte, auch guten Rheinwein schaffen, so darf ich sie wohl auch essen und trinken; es ist dem lieben Gott eben recht, wenn du einmal aus Herzensgrund dich freust oder lachest." In diesen paar Worten drückt sich eine dem alten christlichen Geiste ganz entgegengesezte Lebensanschauung aus.

Auch die Vernunft als das von Natur dem Menschen eingepflanzte geistige Vermögen verlor jezt ihre Spannung gegenüber dem göttlichen Wort und Geist. Zwingli begründet ein System des christlichen Glaubens ganz nur auf die Folgerichtigkeit des menschlichen Denkens; was er als Christ glaubt, harmonirt durchaus mit dem, was er durch seine denkende Weltbetrachtung gefunden hat; menschliche Vernunft und Gottes Wort, Glaube und Wissen sind bei ihm harmonisch. Auch Luther, wo er aus seiner gesunden Natur heraus redet, kennt jenen Gegensaz nicht. Wie viel kräftiger Naturalismus, wie viel derbe Sinnlichkeit, wie viel gesunder, natürlicher Menschenverstand liegt in diesem Mann und prägt sich schon in seiner Rede aus. So begründet er denn häufig, was sonst als positives göttliches Gebot gilt, einfach aus der Natur und Vernunft. „Warum lehrt und hält man die zehn Gebote? Darum weil die natürlichen Gesetze nirgend so fein und ordentlich sind verfaßt, als in Mose. Den Sabbath oder Sonntag feiert man nicht um des mosaischen Gebotes willen, sondern weil die Natur lehret, man solle je zuweilen ruhen, damit

Mensch und Vieh sich erquicken. Wer der Ruhe nicht bedarf, mag den Sabbath brechen und an einem anderen Tag dafür ruhen, wie die Natur giebt." In vielen seiner Urtheile über das, was als heilige, unantastbare Ueberlieferung galt, spricht sich die anstrebende Mächtigkeit menschlichen Denkens, ein stolzes, eigener Vernunft vertrauendes Selbstbewußtsein aus. Wie urtheilt er über die Väter der Kirche! „Hieronymus mag man lesen der Historien willen, denn von rechtem Glauben und von der wahren Religion ist nicht ein Wort in seinen Schriften. Origenes hab ich schon in Bann gethan. Chrysostomus gilt bei mir auch nicht, er ist nur ein Wäscher. Basilius taugt gar Nichts, ist nur ein Mönch, ich wollte nicht ein Haar um ihn geben. Tertullian ist ein rechter Karlstadt, Cyprian ein schwacher Theolog, Thomas von Aquino ein Schwätzer ꝛc." Derselbe Mann, dem sonst an einem Buchstaben der Schrift mehr lag, als an Himmel und Erde, hat über einzelne Bestandtheile der Schrift Urtheile gefällt, vor denen jeder ächte Lutheraner von heute das Kreuz macht und sich segnet. Ueber die Profeten sagt er: „sie haben in Moses studirt, Jesaias hat alle seine Kunst aus dem Psalter genommen; sind sehr heilige, fleißige Leute gewest, haben göttlichen Sachen mit Ernst nachgedacht, darum hat Gott in ihrem Gewissen mit ihnen geredet, das haben die Profeten für eine gewisse Offenbarung angenommen;" sie haben nicht immer auf Silber und Gold gebaut, sind auch Stoppeln und Heu untergefallen! Der Prediger Salomo hat weder Stiefel, noch Sporn, reitet nur in Socken, gleich wie ich, da ich noch im Kloster war." Wer Jacobi Epistel zusammen reimen kann mit Paulus, dem will er sein Barett aufsetzen und sich einen Narren schelten lassen. Auch St. Pauli Allegorien sind ihm zum Stich zu schwach. Von der Offenbarung Johannis sagt er: „mein Geist kann sich in das Buch nicht schicken, und das ist mir Ursache genug, daß ich sein nicht hoch achte." In all' diesen Aussprüchen zeigt sich das ächt protestantische Princip der freien

Subjectivität, die kein Ding in der Welt so groß achtet, um sich wider das Gewissen abtreiben zu lassen von dem, was sie als göttlich erkennt und achtet, die über jeder menschlich vermittelten Auctorität stehende Unantastbarkeit der selbstgewonnenen Ueberzeugung. Daher ist im Protestantismus von Anfang die von jeder äußerlich gegebenen Auctorität unabhängige freie Forschung und freie Wissenschaft wenigstens prinzipiell anerkannt worden.

Wir sehen: der Protestantismus ist überall bemüht, die Schranken niederzureißen, welche die katholische Frömmigkeit zwischen Gott und Welt, zwischen Geist und Natur aufgerichtet hatte; in der Aufhebung der Ehelosigkeit und des Fastens, ferner in der Anerkennung der menschlichen Vernunft als des Organs für den göttlichen Geist hat er die ersten Schritte gethan; er geht aber weiter, er will die Immanenz Gottes auf allen Gebieten der Welt durchführen, er hebt den Gegensatz des Weltlichen und Geistlichen, des Heiligen und Profanen auf allen Punkten auf; zuerst den Gegensatz von Geistlichen und Weltlichen, von Klerikern und Laien.

Das ist der protestantische Grundsatz des allgemeinen Priesterthums, der in der Reformation so klar und bündig ausgesprochen worden ist. „Alle Christen sind wahrhaft geistlichen Standes und ist unter ihnen kein anderer Unterschied, als des Amtes. Der Glaube allein macht geistlich und ein Christenvolk. Daß aber der Papst oder Bischof salbet, Platten macht, ordinirt, weihet, das mag einen Gleißner und Oelgötzen machen, macht aber nimmermehr einen geistlichen Menschen." „Wenn ein Häuflein frommer Christen-Laien würde gefangen und in eine Wüstenei gesetzt, die nicht bei sich hätten einen vom Bischof geweihten Priester; und würden allda der Sache Eins, erwählten Einen aus ihnen und beföhlen ihm das Amt zu taufen, zu predigen u. s. w.: der wäre wahrhaftig ein Priester, als ob ihn alle Bischöfe und Päpste hätten geweiht. Darum sollte ein Priester nichts Anderes sein, denn ein Amtmann; weil er am Amt ist, gehet er vor; wo er aber abgesetzt, ist er ein

Bauer oder ein Bürger wie die Andern." „Der Geistliche richtet Alles. Geistliche aber sind Alle, die Christi Geist haben. Den haben Alle, die sein sind. Sein sind Alle, die ihm glauben. Glaubt ihr denn Christo, so seid ihr geistlich, habt alle Dinge zu urtheilen und zu erörtern." „Mit diesem Gedanken — sagt Gelzer — war die größte Emancipation der neueren Geschichte ausgesprochen; die Fackel war angezündet die einer neuen Zeit vorleuchten sollte und die wieder das Heiligthum der freien, geistigen Persönlichkeit gerettet hat; jeder höhere Pulsschlag freier Geistesbildung und lebendiger, innerer Religiosität ist seither von dieser Ueberzeugung ausgegangen," — damit war die Hierarchie mit der Wurzel ausgerottet und die Autonomie der christlichen Gemeinde festgestellt. Auch dies war nur eine Wiederherstellung des Standes der Dinge wie er in der urchristlichen apostolischen Kirche gewesen war; auch damals hatte die Gemeinde in allen kirchlichen Dingen die volle Autonomie und Souveränetät, welche ihr erst durch die entstehende Hierarchie entrissen worden ist.

Mit dem Unterschied zwischen Geistlichen und Weltlichen fällt von selbst der Unterschied zwischen Geistlichem und Weltlichem, zwischen Ewigem und Zeitlichem, zwischen himmlischen und irdischen, heiligen und profanen Beschäftigungen. Jedes Werk, das von einem solchen geistlichen Menschen verrichtet wurde, trug eben damit den Stempel des Geistes an sich; „die Werke machen uns nicht gerecht, sondern wir machen die Werke gerecht," hatte Luther gesagt. Jetzt galt nicht mehr die Mahnung: Was willst du dir mit der Welt zu schaffen machen, die dir nur Schaden bringt? Geh' in dein Kämmerlein und bete und beweine deine Sünden und entschlage dich, soviel du kannst, der zeitlichen Sorgen und Gedanken, dann wirst du täglich heiliger werden," sondern jetzt hieß es:

Will Einer merken lassen,
Daß er mit Gott es hält,
So muß er keck erfassen
Die arge, böse Welt.

Pflanze die himmlischen Kräfte in die Welt hinein, überhauche Alles, was du thust und redest, mit dem Odem des heiligen Geistes, der in dir ist, thue dein Werk freudig aus Liebe zu dem dir von Gott angewiesenen Beruf, so ist dein irdisches Werk himmlisch und das Profane heilig geworden. Ein Gespräch über die allergewöhnlichsten Dinge dieser Welt ist ein geistliches Gespräch, wenn deine Rede vom Geiste der Wahrhaftigkeit und Liebe durchdrungen ist; jedes Lied eines ächten Dichters, ob es einen noch so weltlichen Gegenstand behandelt, ist ein geistliches, heiliges Lied, wenn es wahre Empfindungen in schöner Form wiedergibt. Predigen, beten, fromme Reden führen und kirchliche Handlungen verrichten, kann ein sehr unheiliges, gemeines Werk werden, dagegen im Schweiß seines Angesichtes für sich und die Seinen das Brod zu verdienen, kann ein sehr heiliges Werk sein. „Bringe heilige Grundsätze mit in die Welt, und die Welt wird durch dieselben geheiliget werden. Ein Christus ähnlicher Geist wird Alles Christus ähnlich machen, was er berührt. Ein sanftmüthiges Herz, welches von Liebe zu Gott glüht, wird sich der gemeinsten und gröbsten Dinge im Leben bemächtigen und dieselben in eine reine und heilige Opferflamme verwandeln. Es kommt nicht auf den Stoff an, den der Künstler verarbeitet: sei es Marmor oder Thon, die Berührung des Geistes verwandelt das rohere Material in Schönheit und verleihet dem feineren einen Werth, den es vorher nicht besaß. Geistig zu machen, was materiell, christlich zu machen, was weltlich, das ist die große That christlicher Grundsätze"*) und — dürfen wir hinzusetzen, das ist das Princip des Protestantismus. So lebt der Mensch nicht mehr in zwei Welten, die Religion ist nicht mehr ein apartes Geschäft, das zu seinen bestimmten Stunden abgemacht, verrichtet werden muß, wie andere Geschäfte, sie ist nicht mehr blos Beten, Kirchengehen, Brüten über Erbauungsbüchern, und die weltlichen

*) John Caird, die Religion im gemeinen Leben.

Geschäfte, wie kaufen und verkaufen, pflügen und säen, tauschen und Geldverdienen sind nicht mehr ein Fluch, den wir wegen der Sünde Adams tragen müssen, nicht eine Knechtschaft des vergänglichen Wesens, die wir in schmerzlichem Heimweh beseufzen, sondern das Leben ist jetzt aus Einem Guß, ein „Beten ohne Unterlaß“ in den Stunden der Arbeit, da der Geist aus sich heraustritt in die ganze Breite des Weltlebens, wie in den Stunden der stillen Sammlung in sich selbst und der heiligen Betrachtung. Der menschliche Geist, durch Christus seiner Göttlichkeit und Unendlichkeit inne geworden, erstarkt unter dem Kreuze des Menschensohnes, der selber nur durch das Eingehen in die herbste Endlichkeit der Welt seine Göttlichkeit erobert hat, (Filipp. 2, 6—8) setzt nun den Fuß auf jedes Stück Welt und sagt: du bist mein, und verwendet die Schmerzen und Plagen, wie die Güter und Reichthümer der Welt für seine Zwecke und zwingt sie in seinen Dienst, und so wird die Menschheit ein großer, von Einem Geist beseelter Organismus, ein Leib, an dem Christus das Haupt ist, wo jedes Glied sein eigenes Geschäft hat und sein Werk vollbringt, aber alle einander Handreichung thun, damit der Leib wachse und erstarke durch das Band der Vollkommenheit, die Liebe. Das ist der christliche Socialismus — eine freie Bewegung sittlicher Persönlichkeiten innerhalb der einem Jeden durch seine Natur und Umstände angewiesenen Schranke zu Einem Ziel, wobei Alle, indem sie sich arbeitend und duldend hingeben an das Ganze, eben damit ihr eigenes Interesse finden und ihr persönliches Glück befördern.

Ihr Künstler, die ihr aus todtem Stoff Gebilde der Schönheit formet und rohem Material Geist und Leben einhauchet, ihr Dichter, die ihr im Liede verherrlicht Alles, was Menschenbrust bewegt, dem Flüchtigen Dauer verleiht, die ihr „in schöne Leiblichkeit Gedanken eingebäret und in Gedankenduft das Leibliche verkläret;“ ihr Filosofen, die ihr sorgsam in allem Seienden die heiligen Fußtritte aufsuchet, die der unendliche Geist zurückgelassen,

und geschäftig das „diamantene Netz“ der Gedanken webet, die das Universum beherrschen; ihr Kaufleute, die ihr die Güter der Erde aus allen Zonen herbeischaffet, daß die Menschen überall den reichen Gottessegen genießen und sich gleichmäßig erfreuen an Gottes Schöpfungsfülle; ihr Handwerker, die ihr das Haus wohnlich und das Leben menschenwürdig machet, damit wir, enthoben der Mühen des rohen Naturzustandes, ein schönes, freundliches Leben im Geiste führen können; ihr Bauern, die ihr im Schweiße des Angesichtes den Boden umpflüget und der trägen Erde die Früchte entlocket, die das Leben nähren, und so thatkräftig die Herrschaft des Geistes über die Materie beweiset — seid Alle begrüßt in der neuen Welt! Schreitet aufrecht einher! ihr seid Alle Priester in dem großen Tempel des Geistes, ihr seid Alle Gottes geliebte Söhne und euer Werk ist Gott wohlgefällig. „Alles ist euer, ihr aber seid Christi, Christus aber ist Gottes.“

So erobert und gestaltet der christliche Geist die Welt, die er Anfangs von sich ausgestoßen, auf allen ihren Punkten; das christliche Ideal steht nicht mehr in der Luft, sondern wurzelt tief in der „gottbesäeten Erde schönem Boden.“ Der christliche Geist ergreift alle Kreise und Gebiete des menschlichen Lebens: die Liebe, die Freundschaft, die Ehe, das Eigenthum, den Staat, die Kunst, die Wissenschaft, entkleidet sie ihrer natürlichen Rohheit und baut sich so ein ihm entsprechendes Reich, das Himmelreich auf Erden. So ist Gott wahrhaft Mensch und Welt geworden, damit Mensch und Welt göttlich würden.

Das ist der wahre Protestantismus, das sind die ehernen Säulen, auf denen er ruht. Reißet sie ein, ihr Römlinge in beiden Lagern, wenn ihr könnt und bringet eure verrosteten Ketten, um diesen Geist zu fangen; er siegt doch! Und wenn ihr ihn durch euren Dogmen- und Ceremonienkram noch länger dämpfet, so wird er euere Kirchen verwehen, wie Spreu.

Vierter Brief.

Nachdem ich Ihnen die Gedanken des Protestantismus, wie sie die treibende und bewegende Macht des Reformationszeitalters gebildet haben, im vorigen Briefe vorgeführt, wird sich dieser Brief mit dem ersten Stadium der Entwicklung beschäftigen, welches dieser protestantische Geist durchlaufen hat. Dieses beginnt mit der Zeit, da der neue Geist aus dem unruhigen Sturm und Drang seiner Elemente sich abklärt und in Staat und Kirche eine feste Gewalt annimmt, also um die Mitte des sechszehnten Jahrhunderts, und läuft bis in die Mitte des siebenzehnten; es ist das Zeitalter des orthodoxen Kirchenthums. Der allgemeine Charakter dieses Zeitalters ist Ihnen bekannt und Sie werden vielleicht fragen: wie konnte aus dem großartigen Aufschwung, den der Geist im Reformationszeitalter genommen hatte, eine so klägliche Erscheinung hervorgehen? Man könnte diese Erscheinung mit dem Worte Rousseau's zu erklären suchen: „Alles entartet unter den Händen des Menschen;" allein diese Antwort genügt nicht; denn sie sieht überall nur Abfall und Entartung, wo wir, wenn wir nicht auf die Vernunft in der Geschichte verzichten wollen, vielmehr wirkliche Entwicklung sehen müssen. Jede Zeit hat ihre Schranke; keine fängt ganz von vorne an; jede steht auf den Schultern der unmittelbar vorangegangenen; die neuen Ideen, die in ihr auftauchen, fallen daher nicht auf eine tabula rasa, sondern auf einen

schon angepflanzten Boden. Keine neue Entwicklungsstufe des menschlichen Geistes wird daher den geschichtlichen Zusammenhang mit der vorhergehenden ganz abreißen, sondern ihre Eigenthümlichkeit auf dem Boden der gegebenen Verhältnisse und im engsten Anschluß an die vorhandenen Elemente ausbilden. Die Träger des neuen Geistes sind Profeten der Zukunft, aber zugleich Kinder ihrer Zeit; sie fassen das lösende Wort der Zeit in geniale Aussprüche, deren ganze Tragweite sie noch nicht überschauen.

Dieser geschichtliche Zusammenhang mit der vorangehenden Periode sprach sich am stärksten in demjenigen Momente aus, welches ich als das erste im Protestantismus hervorgehoben habe: in dem Zurückgehen auf das Urchristenthum, auf die apostolische Zeit. Wie dieses die Hauptwaffe bot zur Bekämpfung der Auswüchse des Katholicismus, so war es auf der anderen Seite doch die gemeinsame Grundlage, auf welcher sich auch die katholische Kirche auferbaut hatte. Das Factum der Erlösung durch Christus war ja auch die Voraussetzung dieser Kirche; auf der Grundlage dieses Factums und in Gemäßheit der dasselbe enthaltenden christlichen Urkunden hatte sie ja auf ihren großen, allgemeinen Concilien ein Glaubensbekenntniß aufgestellt und durch ihre großen Kirchenväter, durch einen Augustin und Andere eine Theologie entwickelt, deren allgemeine Voraussetzungen die Reformatoren insgesammt theilten. Dieß war daher der Natur der Sache gemäß der Punkt, von welchem die nächste Entwicklung des protestantischen Geistes ausgehen mußte. Die Reformation war von den falschen menschlichen Vermittlungen hinweg, welche sich in der katholischen Kirche eingeschoben hatten, ein Zurückgehen auf das Urchristenthum als das Ursprüngliche, allein Wahre und Göttliche; das Urchristenthum hatte sie aber nur in der Form von alten Schriften, welche ihr durch die katholische Kirche überliefert worden waren; diese Schriften also — das war der Schluß, den die Begründer der neuen Kirche einstimmig zogen — sind das Wort Gottes, die ein-

zige und volle Wahrheit. Diese Schriften sind den Aposteln von Gott selbst eingegeben und dictirt worden, damit die christliche Religion rein und makellos auf die menschlichen Geschlechter fortgepflanzt würde; ja nicht bloß die Bücher, welche die christliche Religion enthalten, sondern auch diejenigen, welche die Zeit der Verheißung und Vorbereitung auf dieselbe behandeln, sind von Gott selber untrüglich eingegeben und dictirt; es ist ein Strom der Offenbarung, der durch das alte und neue Testament fließt; hier und sonst nirgends hat Gott der verfinsterten menschlichen Vernunft sich deutlich gemacht, hier ist allein der Weg gezeichnet, der zur Versöhnung und Seligkeit führt. Es ist also das erste und letzte Geschäft dessen, der selig werden will, zu erforschen, was Gott in diesen Büchern spricht, und wenn es erforscht ist, dem sich mit seinem Denken und Wollen vollständig zu unterwerfen. Wer ein Jota davon nicht glaubte, oder nicht recht glaubte, der fuhr zum Teufel, denn er war Gott selbst ungehorsam. Deßwegen sagte Luther: „rund und rein, ganz und Alles gegläubt oder Nichts gegläubt; der heilige Geist läßt sich nicht trennen, daß er ein Stück sollte wahrhaftig und das andere falsch lehren und glauben lassen; wo die Glocke an einem Orte berstet, klingt sie Nichts mehr und ist ganz untüchtig."

Von diesen Voraussetzungen ausgehend, betrachtete es die neue Kirche als ihr wichtigstes Geschäft, die reine Lehre festzusetzen, und stellte demgemäß eine protestantische Dogmatik auf, deren Hauptzüge ich hier bezeichnen muß, wenn wir die spätere Entwicklung des protestantischen Geistes begreifen wollen. Da wird gelehrt: der Mensch, Anfangs mit dem göttlichen Ebenbilde ausgestattet, ist durch die Sünde der ersten Eltern, welche sich forterbt, so gänzlich verdorben und verfinstert worden, daß er irgend etwas Gutes weder denken noch wollen kann; Gott müßte daher vermöge seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit alle Menschen zur Hölle verdammen, aber seine Liebe hält der Gerechtigkeit das Gegengewicht und will die Menschen retten. Wie ist das zu machen? Die Schuld

den Menschen einfach erlassen und die Sünder aus Barmherzigkeit zu Gnaden annehmen? Das wäre ein gefährliches Exempel und vertrüge sich nicht mit der göttlichen Gerechtigkeit. Die Sünde muß also abgebüßt und die göttliche Gerechtigkeit befriedigt werden. Wer soll das thun? Ein Mensch kann es nicht; denn Alle sind Sünder, zudem ist die Sünde als ein Vergehen gegen Gott eine unendliche Verschuldung; auch der heiligste Mensch könnte Gottes Gerechtigkeit deßwegen nicht befriedigen, weil sein Thun als ein bloß menschliches nur einen endlichen Werth hat. Es muß also ein Gott sein, welcher der göttlichen Gerechtigkeit ein Genüge thut. Aber damit wäre die Sache noch nicht im Reinen; denn der Mensch war ja der Schuldige und Gottes Gerechtigkeit konnte sich nicht zufrieden geben, bis ein Mensch die unendliche Schuld gesühnt hat. Es muß also ein Gott-Mensch sein, der die Sühne übernimmt. Diesem Geschäft unterzieht sich die zweite Person in der dreieinigen Gottheit, der Logos. Er verläßt daher, als der Rath Gottes es beschlossen hatte, die himmlische Wohnung, kommt auf die Erde hernieder, und nimmt menschliches Wesen an im Leibe einer Jungfrau — die gewöhnliche Erzeugungsart war unstatthaft, da mit ihr die Fortpflanzung der Erbsünde auf den so Erzeugten nothwendig gewesen wäre. — Dieser Gottmensch vertritt nun die Stelle der übrigen Menschen, an ihrer Statt erfüllt er alle göttlichen Gebote, an ihrer Statt übernimmt er den Tod, von welchem er für sich frei war, da er nicht gesündigt hatte. So war Gottes Gerechtigkeit befriedigt; Gottes Gebote waren nun einmal von einem Menschen ganz erfüllt und die Strafe für die Sünden der Menschen, der Tod, war erduldet an ihrer Statt. Gott spricht nun zu den Menschen: „Sehet, der hat für euch bezahlt; der hat das, was ihr hättet thun sollen, und was ihr verdient hättet, weil ihr's nicht gethan, auf seine Schultern genommen; denjenigen unter euch, welche dieses Verdienst, das er um euch erworben hat, anerkennen und ihn als ihren Stellvertreter

gelten lassen, kann ich nun ihre Schulden erlassen; aber glauben müßt ihr an ihn, glauben an sein Blut, das für euch vergossen worden ist." So konnte nun, da die Gerechtigkeit befriedigt war, die Liebe Gottes freien Lauf haben; Gott betrachtete den Sünder als einen Gerechten um des Verdienstes Christi willen. In dieses Verdienst Christi flüchtet sich der Gläubige vor dem Zorn Gottes, darin allein beruhigt sich sein Gewissen; kommt das Gesetz, ihn zu verdammen, so weist er auf Christus und sagt: dort ist der Mann, der es für mich gethan hat und mir seine Erfüllung geschenkt, an dem hange ich, deß tröst' ich mich. „Kommt die Sünde und will ihn erwürgen und der Tod ihn fressen, so spricht er: Lieber Tod, kennst du auch den Mann dort? Geh, beiß ihm einen Zahn aus, er hat dir einmal den Biß sauer genug gemacht. Gelüstet's dich, so reib's Maul mehr an ihm, in Dem bin ich und er in mir." Glaubt der Mensch an den Opfertod Christi und hat in ihm die Ruhe seines Gewissens und den Trost der Sündenvergebung gefunden, so wird ihm diese ihm unverdient erwiesene Liebe zu Herzen gehen, er wird die Sünde bereuen, die seinem Heiland so viel Schmerzen gebracht, und sich ihm zum Gegenopfer darbringen. Aber wer bewirkt in dem grundverdorbenen, das Göttliche nur hassenden Menschen, daß er glaubt? Der Mensch selber nicht, weil er vermöge seiner natürlichen Blindheit und Bosheit über das Opfer Christi nur spotten kann; auch wäre, wenn der Mensch selber auf dem Wege zu seiner Versöhnung auch nur einen Schritt thun könnte, dieß ein Abbruch an der gottlichen Gnade und dem alleinigen Verdienst Christi. Wer wirkt also den Glauben? Gott allein, der vermöge seiner Gnade das Herz überwältigt, daß es glaubt. Warum wirkt aber Gott den Glauben nicht in Allen? Woher die Erscheinung, daß so Viele nicht glauben und verloren gehen? Dieß kommt her von Gottes Rathschluß, vermöge dessen er von Ewigkeit her beschlossen hat, die Einen selig zu machen, die Andern zu ver-

dammen*). Derjenige, welcher so durch Christi Blut Gott mit sich versöhnt weiß, ist schon hier auf Erden bis auf einen gewissen Grad selig, und bekämpft unter der Anführung Christi den Teufel und sein Reich, sehnt sich aber aus diesem elenden Leben hinaus nach der andern Welt, wo er die ewige Seligkeit genießen wird. Die Seele des Gläubigen kommt beim Tode sogleich in den Himmel, die des Ungläubigen sogleich in die Hölle, in das ewige Feuer; außerdem findet am jüngsten Tage, wenn die Welt untergeht, noch ein allgemeines Gericht Statt, bei welchem dann die Leiber, die unterdessen im Grabe gemodert haben, durch Gottes allmächtige Kraft auferweckt und den Seelen wieder ganz anheim gegeben werden, aber befreit von den Schlacken der Endlichkeit.

Dieß sind die Grundbestandtheile des Gebäudes der protestantisch kirchlichen Orthodoxie, welches im sechzehnten Jahrhundert von den Männern der Kirche aufgestellt, im siebzehnten Jahrhundert festgehalten, vertheidigt und bis in die einzelnsten Theile schulmäßig genau ausgeführt worden ist.

Vergleichen wir nun diese erste Entwicklung des protestantischen Geistes mit den Grundsätzen des Protestantismus, wie ich sie im dritten Briefe entwickelt habe, mit jenen ethischen Grundideen, die ich nicht etwa unberechtigter Weise aus einer späteren Entwicklungsstufe des christlichen Geistes in das Reformationszeitalter hineingetragen habe, sondern die sich scharf und bündig genug in allen Oppositionsschriften jener Zeit aussprechen und wirklich die treibende und bewegende Macht der Zeit gewesen sind: so finden wir, daß das blühende Zeitalter der kirchlichen Orthodoxie alle jene Grundsätze bis zur Unkenntlichkeit alterirt und verläugnet hat.

---

*) Die Dogmatiker der lutherischen Kirche haben einige Bestimmungen eingeführt, um dieser, die menschliche Freiheit ganz vernichtenden und Alles in die göttliche Willkühr setzenden Prädestinationslehre auszuweichen; sie heben sich aber selber auf und den Voraussetzungen dieser altprotestantischen Theologie entspricht nur die strenge Lehre der reformirten Kirche.

Die sittlich freie Persönlichkeit, welche der Protestantismus geschaffen, war vernichtet und damit dessen weltgestaltender Macht der Lebensnerv abgeschnitten. Ich will diese schwere Anklage näher begründen.

„Der Glaube rechtfertiget; dein inneres Sein ist das wahre Sein," so lautete die erste Parole des Protestantismus. Aber diese kirchliche Orthodoxie hatte den Glauben unmöglich gemacht und sein inneres Wesen veräußerlicht. Schon mit der Erbsündenlehre war der Glaube im protestantischen Sinn dieses Wortes nicht vereinbar. Der Glaube ist der Akt der ewigen Menschwerdung Gottes, die Aneignung Gottes im innersten Gemüth, „wo Erd' und Himmel sich im Gruße segnen;" wie kann aber der Mensch das Göttliche sich aneignen, wenn er ihm ganz entfremdet ist? wenn er in seiner angebornen Bosheit und Blindheit es nur hassen kann? Dann ist Gott ihm eine fremde Macht, die mit seinem Wesen gar nie zusammen gehen kann. Wie kann Erd' und Himmel sich im Gruße segnen in einem Stein oder Klotz, wie die Orthodoxie den Menschen nannte? Hier gilt das Wort Göthe's:

„Wär' nicht das Auge sonnenhaft,
Die Sonne könnt' es nie erblicken;
Läg' nicht in uns des Gottes eigne Kraft,
Wie könnt' uns Göttliches entzücken?"

Die Orthodoxie läßt zwar in der Wiedergeburt Gottes Kraft im Menschen wirken, und will so das Göttliche dem Menschen einwohnend machen, aber dieses Verhältniß Gottes zum Menschen kann nur ein mechanisches, äußerliches sein; Gott und Mensch sind ja ganz auseinander, Gott ist drüben und der Mensch, die personificirte Ungöttlichkeit, ist hüben; die Einwirkung kann also nur mechanisch, durch einen Ruck und Stoß der göttlichen Gnade geschehen, wie dieß auch ganz deutlich erhellt aus der Art und Weise, wie die altprotestantische, pietistische und methodistische Vorstellung den Akt der Wiedergeburt vor sich gehen läßt.

Ist aber so der Glaube eigentlich principiell unmöglich gemacht, so wird auch sein inneres Wesen veräußerlicht durch seine Beziehung theils auf das äußere Factum des blutigen Opfertodes Christi, theils auf den ganzen Inhalt des Schriftbuchstabens. Nicht der Glaube, nicht die freie That, durch welche sich das endliche Individuum Eins setzt mit dem Unendlichen, nicht die innere, gottergriffene Gesinnung, überhaupt nicht irgend eine ethische Beschaffenheit bringt dem Menschen das Heil, sondern ein äußeres, historisches Factum; für wahr annehmen, daß Christus als Schuldopfer gestorben sei und daß dieses Opfer auch mir zu gute komme, hieß jetzt glauben. Aber noch mehr! Zum Glauben wurde erfordert, daß man alle Lehren und dogmatischen Vorstellungen, alle Erzählungen des alten und neuen Testamentes vom ersten Kapitel des Moses an bis zum letzten Wort der Offenbarung Johannis für absolute, göttliche Wahrheit annehme. Man fügte wohl hinzu, daß dieser bloß historische und rein verstandesmäßige Glaube nicht genügend sei, aber er war doch ein unerläßliches Moment des seligmachenden Glaubens, die conditio sine qua non desselben und thatsächlich bildet bis auf den heutigen Tag dieses Verhältniß des Subjects zum gegebenen Schriftinhalt den Maßstab, wonach die kirchliche Orthodoxie Glaube und Unglaube bemißt; wir wissen gut genug, wen sie unter den Ungläubigen meint, gegen welche sie in ihren Büchern und von den Kanzeln herab eifert.

Wo war nun die freie christliche Persönlichkeit, die kein Ding, und wären es Engel vom Himmel, so groß achtet, um sich wider das Gewissen abtreiben zu lassen von dem, was sie als göttlich erkennt und achtet? Wo war nun die über jede äußere todte, dem Subjecte fremde Auctorität erhabene Heiligkeit und Unantastbarkeit der selbstgewonnenen Ueberzeugung, wie sie auf dem Reichstage in Worms durch Luthers Auftreten in so epochemachender Weise sich ausgesprochen hat? Wo war jetzt die Subjectivität, die den Gott, wie er sich im eigenen Innern offenbart, für den höchsten

Souverän ansieht? Mit Recht hat Lessing gesagt: „Luther, du hast uns vom Joche der Tradition befreit, wer befreit uns von dem viel schwereren Joche des Buchstabens?“ Mag die innerste Ueberzeugung sich empören, mag das eigene Denken und Fühlen sich sträuben; „rund und rein und Alles geglaubt, wenn du willst selig werden,“ war die Antwort, und der unbedingte Gehorsam des Glaubens war das Gorgohaupt, vor dem die innere Stimme des Subjects erstarrte. Die Zumuthung, wider die innerste Ueberzeugung Etwas glauben zu müssen, weil es nun einmal schwarz auf weiß in einem Buche steht, war die gründlichste Zerstörung der sittlichen Persönlichkeit und der gröbste Widerspruch gegen den protestantischen Sinn des Glaubens.

Muß diese Auffassung des Glaubens nicht nothwendig irgendwie mit sittlich nachtheiligen Folgen für das Subject verbunden sein? Kann diese gewaltsame Unterwerfung unter einen gegebenen Buchstaben ohne die Verrenkung der edelsten geistigen Glieder in einem Menschen vor sich gehen? Setzt sie den Menschen nicht in einen permanenten Revolutionszustand und verdammt ihn zu einer fortwährenden inneren Unwahrheit gegen sich selbst? Es macht einen schmerzlichen Eindruck zu sehen, wie Luthers große Seele durch diesen Grundsatz von der Schriftauctorität vergiftet worden ist! Wie hat sich der große Reformator auf der Conferenz zu Marburg in einen kleinlichen bornirten Theologen verwandelt! Wie zerrissen ist oft sein inneres Leben, und wie sträubt sich fortwährend sein gesundes Denken gegen die Theorien, die er aus der Schrift ableitet! Die Anfechtungen, die er fortwährend deßwegen erlitt — vom Teufel wie er meinte — brachten ihn oft an den Rand der Verzweiflung. Noch im Jahr 1527 schreibt er an einen Freund: „daß die Anfechtung so stark zunehmen würde, hätte ich nicht gedacht. Dennoch hat Christus bisher triumphirt aber nur mit knapper Noth. Ich empfehle mich deinem und der Brüder Gebet. Ich habe Andere selig gemacht, mich selber vermag

ich nicht selig zu machen." Die großen Künste, welche Theologen dieser orthodoxen Richtung bis auf den heutigen Tag an dem Schriftinhalt versucht haben, die gewaltsamsten Verdrehungen des einfachsten Sinnes, die von geringer Gewissenhaftigkeit zeugende Verläugnung evidenter Thatsachen sind gleichfalls schlimme Früchte desselben Grundsatzes gewesen.

War man so einmal vom protestantischen Princip des Glaubens ab und in die katholische Auffassung des Glaubens zurückgefallen, so war es kein Wunder, daß dieser Glaube auch dieselbe Glaubensintoleranz und Glaubenstyrannei erzeugte, wie sie schrecklichen Angedenkens in jener Kirche geherrscht hatte. Man glaube nur nicht, daß jene berüchtigte Glaubenswuth des protestantischen Volkes, besonders aber seiner Theologen im siebenzehnten Jahrhundert bloß eine zufällige, in den tonangebenden theologischen Persönlichkeiten gelegene Verirrung gewesen sei, sie ist vielmehr eine nothwendige Folge der grundfalschen Auffassung des Glaubens und zeigt sich daher auch in unseren Tagen mit denselben traurigen Erscheinungen in denjenigen Kreisen, welche eben jetzt beschäftigt sind, die kirchliche Orthodoxie jener Zeit zu erneuern und zur öffentlichen Geltung zu bringen. Wenn das Heil und die Seligkeit abhängig ist von der Annahme gewisser historischer Thatsachen und formulirter Glaubenssätze: warum sollte man den Ketzer dulden, den doch Gott verstoßen hat? Warum gestatten, daß das Gift des Unglaubens um sich greife und noch reine Seelen anstecke? Ist's nicht besser, daß Einer sterbe für Viele? Wenn man sich selber willenlos und selbstlos an die Auctorität des Buchstabens weggeworfen, wenn man in sich selbst die freie, sich durch das eigene Gewissen und die selbsterrungene Ueberzeugung bestimmende Persönlichkeit unterdrückt hat, sollte man den Nebenmenschen als freie Persönlichkeit achten? Nur die freigewonnene Ueberzeugung achtet die Ueberzeugung des Andern und nur wer die Religion in sich trägt als die Sache innerer, lebendiger Erfahrung, kann tolerant

sein gegen Andere; wer dagegen die Glaubenssätze mit innerer Ueberwindung, unter dem Sträuben der eigenen Natur, wie Pillen verschluckt hat, der wird die Anstrengung, die es ihm kostete, merken lassen an dem sauern Gesicht, das er gegen Andere macht. Ganz richtig sagt Kuno Fischer in seinem „Spinoza“: „Nur der Buchstabe tödtet, und nur diejenigen sind übermüthig und gehässig, die sich ihm geistig unterwerfen, denn sie suchen für das Joch eine Entschädigung und stellen ihr Selbstgefühl wieder her, indem sie Andere verfolgen.“ Darum ist diese wüste Glaubenswuth nicht, wie man sich's so gerne einreden möchte, erst unter den Epigonen der Reformation, unter den Theologen des siebenzehnten Jahrhunderts entstanden, sondern sie zeigt sich bei den Reformatoren selbst als Folge ihres frühen Abfalls von den eigenen, so klar ausgesprochenen Principien. In unvergänglichen Worten hatte Luther die Glaubens- und Gewissensfreiheit ausgesprochen und alles Vertrauen auf die Macht des freien Wortes gesetzt; später verlangte er von der Obrigkeit, daß sie Alle, welche von der reinen Lehre abweichen, aus dem Lande weise; die Zwinglianer heißt er zum Teufel fahren, und weigert sich, ihnen die Bruderhand zu reichen, weil sie eine einzige Stelle der Schrift anders erklärten, als er; und Melanchthon, der „sanfte“ Melanchthon, hat das protestantische Bewußtsein eine Zeit lang so vollständig verloren, daß er sich mit den Katholiken verbinden will, um die Zwinglianer und Sektirer um so leichter unterdrücken zu können. Zwingli war der einzige unter den Reformatoren, dem diese ganze Glaubenstyrannei von Grund aus zuwider war, wie er denn auch, obwohl die Auctorität der Schrift strenge festhaltend, faktisch eine sehr freie Stellung zu dem Buchstaben derselben eingenommen hat. Aber Zwingli's persönliches Ansehen vermochte auch in der reformirten Kirche den Strom nicht aufzuhalten, zu welchem die Consequenz der auf den Buchstaben der Schrift gegründeten orthodoxen Kirche unwiderstehlich hintrieb, und so sehen wir in der reformirten Kirche aller Länder:

Schweiz, Holland, England im siebenzehnten Jahrhundert dieselbe rabies theologorum (Wuth der Theologen) wie in dem vorherrschend lutherischen Deutschland. Ich will die skandalöse Chronik jener Zeit, der blühenden Zeit der kirchlichen Orthodoxie, zu der unsere modernen Gläubigen uns wieder zurückführen wollen, hier nicht aufdecken; ich will Ihre innere Entrüstung nicht erwecken durch eine Schilderung der maßlosen Rohheit der Theologen, durch eine Darstellung der Hetzjagden, die man in England gegen die Dissidenten, in Holland gegen die Arminianer, in Deutschland gegen die Calvinisten und Kryptocalvinisten, in allen Ländern gegen die Socinianer anstellte; es genüge zu erwähnen, daß die orthodoxen Theologen selbst einem Spener, dem wahrhaft frommen von Christi Liebe getragenen Begründer des Pietismus, bei seinem Tode das Recht eines christlichen Begräbnisses absprachen. War das Wesen des Glaubens in seinem innersten Grunde vernichtet, wo sollte dann die Liebe herkommen, des Glaubens Tochter? Wo man den Menschen ansieht als das selbstlose und willenlose Object einer gegebenen, überlieferten Auctorität, da kann man ihn nicht lieben, denn lieben heißt: den Menschen achten als sittlichen Selbstzweck, als in sich unendlich berechtigte Persönlichkeit. Ganz consequent hat daher Luther schon im Jahre 1526 eine Klassification zwischen Glaube und Liebe gemacht, die sich wie ein Hohn auf das Wort Christi (Marci 12, 30. 31) ausnimmt; die Sprüche, welche den Glauben betreffen, nennt er goldene, die, welche von der Liebe handeln, silberne. „Ich bin schuldig, mehr dem Glauben zu gehorchen, als der Liebe, denn der Glaube ist über die Liebe*) und am Meisten an ihm gelegen. Auch wenn ich schon die Liebe nachlasse, ist es nur eine Sünde gegen den Nächsten, aber den Glauben lassen und lassen gelästert werden, ist Christum und Gott verläugnet. Das ist schwerer, denn wider den Nächsten thun." Rührend ist die

*) ? ! 1 Cor. 13, 2. 13.

Klage, mit der eine edle und gebildete Frau jener Zeit, die Wittwe des verstorbenen Theologen Matthäus Zell, dieses Erkalten der Liebe betrauert, in einem Briefe, den uns Karl Hagen in seinem lehrreichen Buch „der Geist der Reformation und seine Gegensätze" mittheilt: „Mein Mann — erzählt sie — hat täglich gesagt, es solle Jedermann Zugang zu ihm haben und Alle, so den Herrn Jesum für den Sohn Gottes und Heiland der Welt halten, die sollen Theil an seinem Tisch und Herberg haben, er wolle auch Theil mit ihnen am Tisch und im Himmel haben, er sei, wer er wolle. Also hab ich mit seinem Willen mich vieler Leute angenommen, für sie geredet und geschrieben, es seien die, so unserm lieben Dr. Luther anhangen oder Zwingli'n und Schwenkfelden und die armen Taufbrüder — alle haben dürfen zu uns kommen. Was haben uns ihre Namen angegangen? Wir sind auch nicht gezwungen gewesen, Jedes Meinung und Glaubens zu sein, sind aber schuldig gewesen, einem Jeden Liebe, Dienst und Barmherzigkeit zu erweisen, das hat uns unser Lehrmeister Christus gesagt. Wir haben auch den Spruch des heiligen Petrus bedacht, der da sagt: nun erfahre ich in der Wahrheit, daß Gott keine Person ansiehet, sondern in allerlei Geschlecht und Volk, wer ihn fürchtet und recht thut, der ist ihm angenehm."

Der Glaube zerstört, die Liebe vernichtet, also die Elemente zertrümmert aus denen der Protestantismus die sittliche Persönlichkeit gegründet hatte — wo blieb die weltgestaltende Macht des Protestantismus, die ja eben allein auf der glaubenden und liebenden Persönlichkeit beruhte? Die weltgestaltenden Ideen, welche der Protestantismus in seinem lebenskräftigen Schoße trug, waren dieser orthodoxen Kirche sämmtlich aus dem Gedächtniß geschwunden. Der so fruchtbare Gedanke des allgemeinen Priesterthums wurde durch das neue Priesterregiment im Keime erstickt, die Autonomie der christlichen Gemeinde an den Polizeistaat verkauft, der Unterschied zwischen Weltlichem und Geistlichem in jeder Be-

ziehung wieder aufgerichtet, die Religion aus dem Leben in die Kirche und gelehrte Schule, aus dem Herzen in den Kopf gedrängt, und das christliche Ideal, das auf der gottbesäeten Erde schönem Boden keinen Raum fand, wieder in's Jenseits verlegt, nach welchem der Gläubige aus diesem Jammerthal sich wieder wegsehnte. War es nicht so? Wie konnt' es anders sein? Der Glaube, d. h. die Aufrechterhaltung der reinen Lehre wurde von der neuen Kirche eingestandener Maßen als die Hauptsache betrachtet. Aber nur Theologen waren im Stande, die große Masse von Büchern, welche die heilige Schrift ausmachten, richtig zu deuten, die reine Lehre herauszufinden, zu behaupten und zu vertheidigen; die Theologen waren jetzt die Bewahrer der reinen Lehre, wie in der katholischen Kirche die Bischöfe die Bewahrer der Tradition gewesen waren; der Laie mußte sich wieder ebenso blindlings, wie früher, der Auctorität unterwerfen und den Pfarrern gehorsam sein, da der heilige Geist seine Wirksamkeit an das Wort gebunden hatte. — „Der Glaube kommt aus der Predigt, wie können sie glauben, wenn sie nicht hören?" — so waren die Priester wieder die Pächter des heiligen Geistes. Das Predigtamt war wieder ein Amt von Gottes Gnaden, das durch die Verkündigung des Wortes und die Verwaltung der heiligen Sakramente die Seligkeit für die Uebrigen vermittelte; die Selbstbestimmung und Autonomie der Gemeinde war spurlos verronnen in dem dürren Sande dieser Orthodoxie und Luther selbst hatte früh genug alle freisinnigen Aeußerungen, die er einst über diesen Punkt gethan, widerrufen. Wer sollte die reine Lehre in einem Lande schützen? Da man der Macht des freien Wortes nicht mehr traute, konnte nur die weltliche Macht diesen Schutz übernehmen. Die Obrigkeit erhielt jetzt naturgemäß die Pflicht, für die Kirche zu sorgen, und die reine Lehre aufrecht zu erhalten; sie hatte darauf zu achten, daß im Lande, wenn es zu machen war, nur Ein Glaube anerkannt würde; so entstand die privilegirte Polizeistaatskirche mit all' den schönen Früchten, die sie

seitdem getragen. Ich kann mich nicht enthalten, die Geschichte selber reden zu lassen und einen Charakterzug aus jener Zeit aufzunehmen, den uns Schlosser in seiner Weltgeschichte (14. Band S. 51) aufbewahrt hat. Dort heißt es: der sächsische Kurfürst August war über vier Wittenberger Theologen, welche dem Filippismus (der Richtung Melanchthons) nicht entsagen wollten, so sehr erzürnt, daß er, als endlich durch grausame Verfolgung die des Calvinismus Verdächtigen zum Schweigen gebracht waren, mit Beziehung auf jene vier Männer eine Siegesmünze schlagen ließ, die seiner Art Religion und seinem Geschmack gleich viel Ehre macht. Er selbst ist auf dieser Münze geharnischt und mit dem Schwert in der einen, mit der Wage in der anderen Hand abgezeichnet. In der einen Schale der Wage liegt das Jesus-Kindlein, in der andern stehen die vier Wittenberger Theologen und der Teufel. Diese suchen die Schale mit aller Gewalt niederzuhalten, sie fliegt aber doch in die Luft. Ueber der einen Schale befindet sich ein Zettel mit dem Wort Allmacht, über der andern einer mit dem Wort Vernunft." Die Randglossen zu diesem köstlichen Bildchen finden sich von selbst. Es geschah nicht von Ohngefähr, daß Hand in Hand mit dieser Polizeikirche auch der Polizeistaat sich ausbildete; mit der Begründung der neuen Kirche constituirt sich auch der politische Absolutismus, und fängt an, sich auf Grundsätze zu stützen. Natürlich: was der Despotismus brauchte und wollte: Unfähigkeit des Menschen zu allem Guten und daher Unterwerfung unter eine äußere Auctorität, das lehrte die Kirche. Die freie, ihrer selbst bewußte Persönlichkeit, die es wagt „unmittelbar mit ihrem Gott Geschichte zu machen," war vernichtet, die gottbegabte, sich nach dem ihr einwohnenden göttlichen Gesetz bestimmende Menschennatur verläugnet, die freie Bewegung der gesunden sittlichen Volksnatur gehemmt — wie sollte der Polizeistaat ausbleiben, der das Volk ansieht als ein willenloses Werkzeug für die Regentengelüste (l'état c'est moi) oder im besten Fall wie ein unmündiges Kind, für das

man in landesväterlicher Huld und Gnade sorgen müsse? in beiden Fällen war die Selbstregierung und Selbstverwaltung des Volkes, das selfgovernment in Kirche und Staat, aufgehoben, Alles wurde von oben herab gemacht und octroyirt und so das ganze bürgerliche Leben von einer Fluth von Gesetzen und Bestimmungen überschwemmt, welche dem Volke äußerlich blieben. Auch die Theorie, auf die man diese absolutistische Praxis stützen konnte, reichte die neue Kirche bereitwillig dar; es war der aus der Schrift abgezogene Grundsatz der Obrigkeit von Gottes Gnaden und des unbedingten Unterthanengehorsams. „Leiden, leiden, Kreuz, Kreuz — das ist des Christen einziges Recht, und beten, beten — das ist des Christenvolkes einzige Macht, wenn die Fürsten es schinden und schaben" so lautete die neue Theorie. „Der Christ hat nur für das Heil seiner Seele zu sorgen; in Gott vergnügt zu sein, weil er weiß, daß er durch Christi Blut versöhnt ist, und beim Scheiden aus diesem Jammerthal in den Himmel zu kommen, das ist seine einzige Sorge."

So war die Religion aus der Welt hinausgedrängt, der Weltgestaltungsdrang des protestantischen Geistes war erstickt, man begnügte sich mit dem Himmel im Herzen und verzichtete auf den Himmel in der Welt. Diese antisociale, weltfeindliche, transscendente Innerlichkeit und Gemüthsseligkeit, die auch in den meisten Kirchenliedern und Erbauungsbüchern jener Zeit einen Ausdruck gefunden, war allerdings in der lutherischen Kirche schärfer ausgeprägt, als in der reformirten, entsprechend dem mystischen Elemente im Geist ihres Begründers, der das Christenthum vorherrschend auffaßte als eine Befreiung von der Gewissensangst. Die reformirte Kirche trug von Anfang an viel mehr sociale Elemente in sich. Man denke nur an Zwingli's grandiose Weltumgestaltungspläne, er wollte Hand an's Werk legen und das ganze bürgerliche und sociale Leben nach dem Gesetz Gottes und nach dem Geist des Evangeliums umgestalten; er betrachtete den Staat und das bürgerliche Leben als ein Gebiet, das für den Willen Gottes er-

obert werden müsse, daher betonte er das Gesetz und den Willen Gottes viel stärker, als die Lutheraner, die von ihrem Standpunkte mit Recht den Reformirten den Vorwurf machten, sie hielten zu wenig vom Glauben und von der Rechtfertigung durch denselben, legten dafür ein zu großes Gewicht auf einen rechtschaffenen Lebenswandel. Ich mäkle nicht an Luther's Größe; es war ein großer, ächt reformatorischer, wenn auch einseitig und extrem festgehaltener Grundsatz, wenn er allein der Macht des Wortes vertrauend, die Plane Zwingli's und des Landgrafen von Hessen von der Hand wies; aber die Hinausdrängung der Religion aus dem socialen Leben und die alleinige Werthschätzung der ruhigen Gewißheit der jenseitigen Seligkeit war von den nachtheiligsten Folgen. Die altkatholische Scheidung von Gott und Welt, von Religion und Leben, von geistlichen und weltlichen, profanen und heiligen Beschäftigungen war nun wieder in alle Kreise eingeführt. Die Religion wurde wieder ein apartes Geschäft neben anderen Geschäften, das man eben, wie diese, verrichten müsse, weil es nun einmal Gott in seinem Worte so verlange; die Welt und ihre Arbeiten und Sorgen erschienen wieder als Etwas, das mit dem Seelenheil Nichts zu schaffen habe, ja demselben nur schädlich und daher eben als ein unausweichlicher Fluch der Sünde zu tragen sei. Die dualistische Entgegenstellung des Diesseits und des Jenseits tauchte wieder in ächt katholischer Weise auf. „Wenn der Himmel das Vaterland ist — sagt Calvin — was ist die Erde anders, als die Fremde, als ein Verbannungsort? Wenn das Scheiden aus der Welt der Eintritt ist in's Leben, was ist die Welt anders, als ein Grab? Wenn die Befreiung vom Körper der Eingang ist zur vollen Freiheit, was ist der Körper anders, als ein Gefängniß? Wenn Gottes Gegenwart genießen die höchste Seligkeit ist, ist, sie zu entbehren, nicht das höchste Elend? Wir müssen mit einem solchen Haß und Ekel gegen dieses Leben erfüllt sein, daß wir sein Ende beständig ersehnend, nur auf Gottes Geheiß in demselben bleiben." Die

Religion wurde wieder ein opus operatum, wie in der katholischen Kirche; der Gottesdienst ein äußeres Werk, das man verrichten müsse, um in den Himmel zu kommen, wirklich ein Dienst, den man Gott erweisen müsse, weil er nun einmal an diese äußeren Formen, an diese Sakramente u. s. w. die Seligkeit geknüpft hatte. Die Lohnsucht war das Herz dieser kirchlichen Orthodoxie. Schon Zeitgenossen der Reformation beklagten bitter diese wieder einreißende Werkheiligkeit. So sagt Sebastian Frank: „Summa, der äußerliche Gottesdienst verführt die ganze Welt; denn damit meinet der Mensch, er habe nun mit Gott Feierabend gemacht und sein Wickle abgesponnen, geht nachher in seinem alten Rappen sicher dahin, als habe er alles ausgericht, so er doch den rechten neutestamentlichen Gottesdienst noch gar nicht angefangen. Das Volk des neuen Testaments ist ein freies Volk, dessen Gottesdienst allein in der Freiheit des Geistes, gutem Gewissen, reinem Herzen, Glauben in Christum, unschuldigem Leben und ungefärbter Liebe besteht."

Wie die sittlichen Früchte einer solchen religiösen Anschauung beschaffen sein mußten, läßt sich leicht ermessen. Die Herzen blieben roh und selbstsüchtig. Eine unglaubliche Härte und Rohheit beherrschte das Familienleben; man ging fleißig zur Kirche und betete zu regelmäßigen Zeiten in den Häusern, aber es zeigte sich davon wenig Frucht im Leben. Die Ruthe und der Stock war das einzige Mittel der Erziehung; unter Furcht und Zittern dem Gedächtniß des Kindes den Katechismus mit seinen oft unfruchtbaren, subtilen Spitzfindigkeiten einzubläuen, war fast die einzige Aufgabe der Schule. Die Kanzeln dienten nur dazu, die alten und neuen Ketzer aller Art durchzustreichen und das Dogmengezänk war das einzige Interesse, welches das Volk an der Religion nahm. Die eifrigsten Streiter für die Sache Christi legten in ihrem Familien- und Privatleben die unglaublichste Rohheit und Verwilderung des Herzens an den Tag; Geiz und Streitsucht waren im Durchschnitt die Eigenschaften, durch welche sich die Diener des Worts auszeichneten, während sie

dem unterdrückten Volke den jenseitigen Himmel zum Pfande für seine irdischen Leiden darboten. Wie verwildert die studirende Jugend, wie roh ihre Professoren waren, darüber lesen Sie das lehrreiche Werk Tholuck's über den Zustand der Universitäten im siebzehnten Jahrhundert. Wie sollte es anders sein? Die Religion war ja durch das Princip der Schriftauctorität nur ein unverstandenes, dem Subject fremdes und äußerliches Dogma und der Buchstabe kann nur tödten. Auch die am stärksten betonte Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben an das Blut Christi konnte im Ganzen nur schädlich auf die Volkssittlichkeit einwirken. Ist sie auch ganz geeignet, „seelenängstige" Gemüther zu beruhigen, und in zart angelegten religiösen Naturen die Gluth einer tiefen Christusliebe zu entzünden, so wird sie in dem gewöhnlichen Schlag der Menschen Sicherheit erzeugen und den Eifer der Heiligung zurückhalten. Daß dieß schon sehr bald geschehen ist, beweisen viele Zeugnisse aus jener Zeit. Der oben angeführte Sebastian Frank äußert sich treffend darüber: „Es gibt nichts Schlechtes, das man nicht mit der Bibel beschönigen könnte. Jeder findet ein Polsterlein für sich, und wer keins hat, dem bringt es sein Nächster heraus. Will Einer wirklich Früchte der Buße thun und mit seinem Leben in Christi Fußtapfen treten, gleich spricht Einer zu ihm: Du Werkheiliger, willst du unserm Herrgott die Kniee abbeißen und in sein Amt, Gnad' und Leiden treten? Er hat's allein gethan und ausgerichtet, nicht du. Weißt du nicht, daß Christus für die Gottlosen gestorben und nicht kommen ist, zu berufen die Gerechten? Der vergißt, was daran steht: zur Buße. Und wie sich einer einen Affect oder Lauf fürnimmt, das verzwickt er etwa mit einer genöteten Schrift oder zwo, die sich ebendazu reimen, wie ein Pfeil zu einem Polster, abgesehen, daß die Schrift anderswo dawider streitet und wohl tausend Sprüche sonst dagegen sind; deren vergißt er aller und gafft nur auf sein unterlegt Kissen: das ist sein Evangelium und Christus."

Die Beobachtung von der geringen sittlichen Wirkung seiner Lehre schnitt Luther tief in die Seele und es ist ergreifend, die Worte zu lesen, mit welchen dieser Mann nach der heiligen Begeisterung, mit welcher er vor sein Volk hingetreten war, und Papst, Welt und Teufel in die Schranken gerufen hatte, in seinen spätern Jahren seine schmerzliche Enttäuschung schildert! „Sodom und Gomorrha sind das zehnte Theil nicht so böse gewesen, als jetzt Deutschland ist. Wenn es so soll in Deutschland gehen, so ist es mir leid, daß ich ein Deutscher geboren bin, und wo ich es vor meinem Gewissen thun könnte, wollte ich lieber dazu helfen, daß der Papst mit allen seinen Gräueln wieder über uns komme. Vorhin da standen alle Beutel offen und war des Gebens kein Maß; nun man aber rechte Schulen und rechte Kirchen soll stiften und erhalten, da sind alle Beutel mit eisernen Ketten zugeschlossen." Und an einem andern Ort: „Es ist ein Wunder und sehr ärgerlich Ding, daß, nachdem die rechte und reine Lehre des Evangeliums wieder an den Tag gekommen ist, die Welt immer ärger geworden ist. Jedermann zieht die christliche Freiheit nur auf fleischlichen Muthwillen. Darum ist des Teufels und Papstes Reich, was das äußerliche Regiment anlanget, am besten für die Welt, denn hiemit will sie regiert sein mit strengen Gesetzen und Rechten und mit Aberglauben. Durch die Lehre von Gottes Gnade wird sie ärger. — Ach! Welt bleibt Welt! hat ihr unser Herr Christus nicht helfen können, so werden's wir auch dabei bleiben lassen und sie immer hinfahren lassen müssen, wohin sie gehört: zum Teufel!"

Das sind die Folgen des orthodoxen protestantischen Kirchenthums gewesen. Und im Jahre 1857 gibt es Kirchenmänner, die so naiv sind, die Frage aufzustellen: „wie kommt es, daß trotz der Rückkehr der Theologie zum altkirchlichen Bekenntniß sich so wenig geistliches Leben unter dem Volke zeigt?"*) O die Glücklichen!

*) Diese Frage wurde bekanntlich bei der im September 1857 in Berlin

Ich bin in diesem Briefe vielleicht da und dort wärmer geworden, als man es von einem Darsteller vergangener Geschichten erwartet. Aber ach! es sind ja keine vergangenen Geschichten. Die Krankheit zuckt uns noch in allen Gliedern und wir laboriren an den Ueberresten jener Polizeistaatskirche — des christlichen Staates, wie sie das Ding nennen — bis auf den heutigen Tag.

---

versammelten evangelischen Allianz behandelt, aber Keiner hat dort die Antwort gefunden, welche die Geschichte, die unbestechliche Richterin, gegeben hat, die kürzeste, die man geben kann; das Wörtlein „trotz" darf nur mit dem Wörtlein „wegen" vertauscht werden.

Fünfter Brief.

„Grün wird die Alpe werden,
Stürzt die Lawin' einmal."

Die Natur duldet auf die Dauer keinen Tod und keine Erstarrung. Auch im Reiche des Geistes waltet eine ordnende, zurechtweisende, heilende Macht; die Wahrheit behauptet ihr Recht mit siegender Gewalt und das Leben gewinnt die Oberhand über den Tod. Nachdem die kirchliche Orthodoxie ein Jahrhundert lang das religiöse Gefühl ebenso, wie den denkenden Geist in eisiger Erstarrung gehalten hatte, machen seit der Mitte des siebenzehnten Jahrhunderts beide Gewalten siegreich ihre Rechte geltend und sträuben sich mit Macht gegen die drückende Fessel. Das religiöse Gefühl — zwar noch in vollem Frieden mit der überlieferten Dogmatik — siegt über den tödtenden Buchstaben — im Pietismus; der denkende Geist beginnt seine vernichtenden Streifzüge gegen die kirchliche Dogmatik fast zu gleicher Zeit bei allen tonangebenden europäischen Völkern, in Holland, in England, in Frankreich, zuletzt in Deutschland, das die kritische Arbeit am längsten und gründlichsten fortführt, nachdem in den andern Völkern der filosofische Trieb fast gänzlich zur Ruhe gekommen war.

Ich werde Ihnen in diesem Briefe den Pietismus schildern, eine religiöse Erscheinung, die eine gründliche Behandlung um so mehr verlangt, als die Meisten von denen, welche ihren Namen im Munde führen, über ihr eigentliches Wesen sehr im Unklaren zu

sein pflegen. Wir wollen zuerst die Gestalt ihres Begründers an uns vorüber gehen lassen.

Filipp Jacob Spener war geboren in Rappoltsweiler im Elsaß den 13. Januar 1635. Schon frühzeitig wurde er von seinen Eltern — sein Vater war Rath bei dem Grafen von Rappoltstein — für den Dienst der Kirche bestimmt und die großen geistigen Gaben, sowie der tiefste Ernst, den er schon in seiner Jugend zeigte, rechtfertigten diese Wahl. Auf seine Erziehung hatte besonderen Einfluß seine Pathe, die Gräfin von Rappoltstein, die sich des Knaben eifrig annahm und ihn, den damals dreizehnjährigen, noch an ihr Sterbebette kommen ließ und, obwohl sie nicht mehr sprechen konnte, segnete. Welcher Ernst bereits in diesen Jahren in Spener war, zeigen zwei Züge. Obwohl er sich aus seiner Jugend keines eigentlichen Fehltrittes bewußt war, so wußte er sich als Mann noch des Schreckens und der Gewissensbisse zu erinnern, mit denen er sich als zwölfjähriger Knabe, als er sich einmal zum Tanz hatte verleiten lassen, von demselben losgerissen. Ebenso charakteristisch ist die Art, wie er schon als Student den Sonntag heiligte: er entschlug sich aller theologischen Studien, weil man dadurch wohl klüger, aber nicht besser werde, und ergab sich ausschließlich frommen Betrachtungen und der Lectüre guter Erbauungsschriften. Seine Studien vollendete er auf den Universitäten Straßburg, Basel und Genf; es verdient erwähnt zu werden, daß er von der Universität Basel eine Rüge erhielt, weil er bei einer Disputation sich zu freisinnig über die Religionsgemeinschaft zwischen Waldensern und Protestanten geäußert hatte.

In seinem einunddreißigsten Jahre wurde er als erster Geistlicher nach Frankfurt am Main berufen. Schon seine erste Predigt machte einen mächtigen Eindruck. War doch seine Predigtweise eine durch und durch andere, als die gewöhnliche. Fern von aller Künstelei, gelehrtem Wuste und unseligem Streit ging er einzig darauf aus, die Seelen mit dem lebendigen Wort Gottes zu speisen.

Die Schrift — die ganze — einfältig und practisch auszulegen und in den Herzen der Menschen lebendig zu machen: war sein Bestreben. Ergriffen von diesen Predigten fingen Viele an, sich ernstlicher mit dem Heil ihrer Seele zu beschäftigen, kamen Sonntag-Nachmittags zusammen, um Spener's Predigten zu wiederholen. Spener freute sich dieses Unternehmens, und gab dazu seine Studirstube her; das war der Anfang jener collegia pietatis (Versammlungen der Frömmigkeit), von welcher die Theilnehmer den Spottnamen „Pietisten" erhielten. Spener eröffnete die Versammlungen, welche in der Regel jeden Montag und Mittwoch gehalten wurden, mit einem Gebet, hernach wurde ein Abschnitt des neuen Testaments gelesen und besprochen in durchaus erbaulicher Weise.

Auch auf einen andern bisher ganz vernachlässigten Punkt richtete Spener seine Aufmerksamkeit: auf den religiösen Unterricht der Jugend. Die hochstudirten, nur auf Reinerhaltung der Lehre bedachten Geistlichen hielten es unter ihrer Würde, die Jugend in ein lebendiges Verständniß der evangelischen Wahrheit einzuführen; die Unterweisung der Jugend überließ man den Schulen, wo sie traurig genug betrieben wurde. Spener, obwohl der erste Geistliche der Stadt, ließ es sich nicht verdrießen, sich der verwahrlosten Jugend anzunehmen; er that dies in der Kirche auf eine so faßliche und zugleich so anfassende Weise, daß bald auch die Erwachsenen diese Kinderlehre zahlreich besuchten.

Hatte bisher Spener hauptsächlich in dem engern Kreise seines Berufes gewirkt, so trat er in eine größere Wirksamkeit ein mit einer 1678 herausgegebenen Schrift „pia desideria oder herzliches Verlangen nach gottgefälliger Besserung der evangelischen Kirche." Hier verlangte er vor Allem: reichlichere Verbreitung des göttlichen Wortes, welche neben anderen Mitteln hauptsächlich erzielt werden könne durch besondere Versammlungen außer dem gewöhnlichen öffentlichen Gottesdienst, in welchen auch Laien auf-

treten sollten. Hiermit hing zusammen die Wiederaufrichtung des allgemeinen Priesterthums; alle Christen seien mit dem göttlichen Geiste gesalbt und allen stünden eigentlich die geistlichen Aemter offen; daher stamme die kirchliche Trägheit und Gleichgültigkeit der „Laien", daß die Klerisei aus Hochmuth sich allein den Namen und die Verrichtung der Geistlichen beigelegt habe. Spener beklagt es laut, daß in der lutherischen Kirche ausschließlich die Obrigkeit und die Geistlichen alle kirchliche Thätigkeit an sich gerissen, er machte die Rechte „des dritten Standes" geltend, und wünschte die Presbyterialverfassung und die Autonomie der Gemeinden. Drittens forderte Spener die allgemeine Einschärfung des Grundsatzes: daß das Christenthum sich nicht im Wissen, sondern in der Ausübung zeige, welche sich am schönsten erweise in der von dem Erlöser und seinem Jünger Johannes gebotenen Liebe. Daher rieth er, die Christen fleißig anzuleiten zu Werken uneigennütziger Liebe, zu Bezähmung ihres Unwillens über erlittene Beleidigungen, zu Enthaltung von aller Rache, zu einer wohlwollenden Gesinnung, welche auch dem Feinde Gutes thue. Dieses Verhalten wollte er auch bei den Religionsstreitigkeiten beobachtet wissen; man solle den Gegner durch gründliche, aber bescheidene Auseinandersetzung der Wahrheit mit Ausschließung aller Heftigkeit zu gewinnen suchen. Um dem Hang zu theologischen Streitigkeiten die Wurzel abzuschneiden, forderte Spener eine gänzliche Reform des theologischen Studiums und der Universitäten, es sollte mehr auf das Herz, als auf den Kopf der Studirenden gewirkt werden. Der letzte Verbesserungsvorschlag, mit welchem Spener hervortrat, betraf die bessere und erbaulichere Einrichtung der Predigten; die Predigt solle erbauen, den innern Menschen erwecken und stärken.

Die Verbesserungsvorschläge, die Spener in seiner Schrift gemacht hatte, riefen überall eine gewaltige Bewegung hervor. Die collegia pietatis fanden an vielen Orten Anklang; Professoren an

verschiedenen Universitäten wirkten in Spener's Sinn; Studenten sammelten sich um seine Fahne. Kein Wunder, daß die Vertreter des orthodoxen Kirchenthums ihn ihre ganze Wuth fühlen ließen; auch als er zum Oberhofprediger nach Dresden, später zum Probst in Berlin erwählt worden war, dauerten die Angriffe maßlos fort; mit Schmerzen muß er gestehen: er habe während seiner sieben- undzwanzigjährigen Amtsführung — zuerst in Straßburg, dann in Frankfurt — keine giftigeren Leute kennen gelernt, als die seines Ordens." In Leipzig erhob sich ein Sturm gegen drei Docenten seiner Richtung; der Zulauf, welchen dieselben von Seiten der Studenten fanden, erregte den Neid der älteren Professoren; der stillere, von der damaligen wüsten Lebensweise bedeutend abweichende Wandel der ihnen ergebenen Studenten, deren einfachere Tracht und sittlicher Lebensernst erweckte den Spott der übrigen Studirenden; es entstand keine Ruhe, bis die Professoren ausgewiesen waren. Einen derselben, H. A. Francke, finden wir später in Halle als den Gründer des berühmten Waisenhauses. Gegen Spener selbst erhob die theologische Fakultät Wittenberg einen Angriff, der für den Geist dieser stolzen Erbin des lutherischen Vermächtnisses sehr bezeichnend ist; sie schleudert nicht weniger als 283 Anklagen gegen ihn; es wurde ihm zum Verbrechen angerechnet, daß er die symbolischen Bücher bloß für menschliche Schriften ansehe, die in einzelnen Stücken fehlen können, daß er nicht die Kirche für die alleinige Verwahrerin des göttlichen Wortes betrachte, daß er behaupte, in der lutherischen Kirche sei noch vieles vom Papstthum, und man könnte von den Reformirten, Wiedertäufern, Quäkern ꝛc. Manches lernen, daß er sage, die Absolution habe nur Gültigkeit bei der Wahrheit und Redlichkeit der Buße ꝛc. Man warf ihm vor, er verringere die Kraft des Glaubens auf Kosten der Werke, gebe der Heiligung einen ungebührlichen Vorzug auf Kosten der Rechtfertigung, bediene sich ketzerischer Redensarten. Fast unglaublich! und doch — ist das Gebahren der in unserer Zeit nach

der kirchlichen Herrschaft strebenden Lutheraner um ein Haar verschieden von dem Treiben jener Orthodoxen?

Interessant ist besonders der Streit über die sogenannten Mitteldinge, der durch Spener veranlaßt wurde. Der Wiedergeborne — so lehrte die Schule Spener's — müsse ganz in Christo leben und wandeln und daher alles bloß Weltliche vermeiden, als: Tanz, Besuch des Theaters, Romanlesen, Spiel, Luxus, Putz, Spazierengehen ꝛc. Spener selbst beobachtete zwar über diese Frage eine weise Mäßigung, und die Endentscheidung, in welche er sein Urtheil zusammenfaßte, athmet protestantischen Geist: „er für seine Person trage Bedenken, diese Dinge mitzumachen, weil er fühle, daß er es nicht ohne Sünde könne; wenn aber Einer sich stark genug fühle, in Gott und mit Liebe gegen die Menschen, dergleichen zu thun, so möge er es auf seine Verantwortung hin wagen." Aber diese Besonnenheit bewahrten nicht Alle. Es kam so weit, daß ein Prediger Alle die, welche nicht dem Tanz auf immer entsagten, vom Abendmahl ausschloß. Natürlich, daß das eine Extrem das andere hervorrief und man auf Seiten der Gegner so weit ging, Spiel, Tanz und Besuch des Theaters als ganz günstige Zeichen der Rechtgläubigkeit zu betrachten.

Unter all' diesen Streitigkeiten, unter denen Spener immer die zarteste Milde gegen seine Gegner beobachtete, war er alt und grau geworden. Auf seinem Sterbebette rief er: „Ach! wie danke ich Gott, daß ich nicht einen Menschen weiß, dem ich feind wäre!" Er gebot, gegen den damaligen Gebrauch ihm ein weißes Sterbekleid anzuziehen; „er habe lange genug getrauert in der streitenden Kirche; jetzt gehe er in die triumfirende ein, und sterbe in Hoffnung auch einer bessern Kirche auf Erden."

Die Anregung, die von Spener ausgegangen ist, war sehr bedeutend für die evangelische Kirche. Er hat die Religion wieder aus dem Kopf in's Herz geführt. Er und seine Schule haben zuerst die ertödtende Knechtschaft der kirchlichen Bekenntnißschriften

(Symbole) gebrochen und die Theologie aus dem scholastischen Wuste und unfruchtbaren Streitigkeiten auf die apostolische Einfachheit zurück gebracht. Die ganze kirchliche Theologie erfuhr Spener's Einfluß schon vor Ablauf eines halben Jahrhunderts in allen ihren Theilen.

Ueberschauen wir die Denkweise und Thätigkeit Spener's, so weit sie aus dem so eben gegebenen Abriß seiner Lebensgeschichte ersichtlich ist, so müssen wir sagen: in Spener sind die wesentlichsten Grundsätze des ächten Protestantismus, die in der kirchlichen Orthodoxie des sechszehnten und siebenzehnten Jahrhunderts begraben waren, wieder lebendig geworden: zuerst der Glaube als die persönliche Aneignung des Göttlichen, die Hereinziehung des objectiven Göttlichen in das Subject, in das Gemüth, in den Willen; daraus entspringend die Weitherzigkeit in dem Verhalten gegen Abweichungen in der Glaubenslehre, der Kampf gegen das bindende Ansehen der Symbole, der Protest gegen das von der Kirche und den Geistlichen angemaßte Recht, ihre Auffassung der göttlichen Wahrheit als zwingende Norm für den Einzelnen hinzustellen, die Anerkennung des Rechtes der Subjectivität und der Autonomie der Gemeinde, die Wiedererneuerung des Grundsatzes vom allgemeinen Priesterthum. Mit dieser richtigeren Grundstellung des Glaubens verband sich von selbst die Wiedererweckung der christlichen Liebe, und beide zusammen begründen die weltgestaltende Macht des Protestantismus; die tief in's Leben eingreifenden Werke und Arbeiten der Liebe, die vom Pietismus ausgegangen, sind bekannt genug.

War nun dieß der ursprüngliche Pietismus, wie er in der Persönlichkeit Spener's seine Gestalt gewonnen hatte, so wird sich Ihnen von selbst auch hier wieder dieselbe Frage aufdrängen, die uns in ähnlicher Weise bei dem Hervorgang des orthodoxen Kirchenthums aus der Reformation nahe gelegt war, die Frage nämlich: wie konnten aus diesem ursprünglichen Pietismus dessen spätere

Gestalten hervorgehen, die wir leider alle nur zu gut aus der Erfahrung kennen? jenes „kleinliche, peinliche, trübe und unklare, sich um andere abängstigende, säuerlich süße, liebloſe und intolerante, äußerlich demüthige, aber innerlich hoffärtige frömmelnde“ Wesen, an das man gewöhnlich zu denken pflegt, wenn man vom Pietismus redet? Auch hier kann die Berufung auf den Erfahrungssatz: „daß die Schüler eben kleiner seien, als der Meister,“ nicht genügen; wir werden die spätern Erscheinungen des Pietismus aus seinem Wesen ableiten müssen. Betrachten wir die Elemente näher, die schon in Spener's Pietismus neben einander liegen!

Der Pietismus sprach die Forderung aus, daß der Inhalt der in der Bibel und in der kirchlichen Dogmatik enthaltenen Glaubenslehren tiefer und innerlicher, als dieß in der damaligen Kirche zu geschehen pflegte, vom Subject angeeignet, vom Individuum in sein eigenes Fleisch und Blut verwandelt werden müsse, und in dieser Forderung lag unmittelbar die Folgerung, daß der objective Glaubensinhalt — die Glaubenslehre — nur so weit einen Werth habe, als er vom Subject zu seinem vollen Eigenthum gemacht werde und gemacht werden könne. Werden aber diese beiden Elemente, die der Pietismus vereinigt, immer in so friedlicher Einheit neben einander bestehen und in einander aufgehen können? Wie? Wenn das Subject den ganzen Inhalt der überlieferten Kirchenlehre und der Bibel sich nicht mehr aneignen kann, weil er ihm innerlich widersteht, weil das Subject die darin enthaltenen Vorstellungen nicht mehr theilt, weil es in den verschiedenen Büchern der h. Schrift offenbare Widersprüche, Irrthümer, Unrichtigkeiten aller Art entdeckt? Wie dann? Dann mußte von protestantischem Standpunkte aus erklärt werden: Folge Jeder dem Gott, wie er sich in seinem Innern offenbart, und halte glaubend an dem fest, was sich ihm bei gewissenhafter Forschung als Wahrheit aufdrängt, und lasse sich durch Nichts in seinem Gewissen abtreiben von dem, was er als wahr und göttlich erkannt

hat; das Heil und die Seligkeit eines Jeden hängt nicht von der objectiven Beschaffenheit des Glaubensinhalts, sondern von der subjectiven Stellung des Gemüthes zu demjenigen, was er als göttlich empfunden und erkannt hat, nicht von der Glaubenslehre, sondern vom Glauben ab; der Heide, der Gott geliebt hat, wie er sich ihm in seinem Gewissen, im natürlichen Gesetz geoffenbart hat, ist selig durch seinen Glauben, und „Gott müßte ein armer König sein, wenn er keine anderen Unterthanen hätte als die paar Lutheraner," wie Spener sich ausdrückte; es gibt also überhaupt keine allein seligmachende Dogmatik und keine allein seligmachende positive Religion. Das ist protestantische Anschauung und auch der Pietismus hätte so schließen müssen, wenn er dasjenige, was als sein neues treibendes Princip gegenüber der bisherigen Kirche angesehen werden muß, die Geltendmachung der Subjectivität, folgerichtig durchgeführt hätte, aber er band, wie es bei geschichtlichen Erscheinungen zu geschehen pflegt, sein neues Princip an die Grundvoraussetzung der Kirche, die er bekämpfte, daß nämlich die Möglichkeit der sittlichen Wiedergeburt und eben damit das Heil und die Seligkeit des Menschen gebunden sei an die Anerkennung der dogmatischen Lehren und der historischen Thatsachen, welche auf der Grundlage der Schrift den wesentlichen Glaubensinhalt der Kirche ausmachen. Die Folgen, die mit dieser Anschauung immer und überall verbunden gewesen sind, konnten auch hier nicht ausbleiben. 1) Ist das Heil und die Seligkeit des Menschen gebunden an die Annahme des in der Schrift und in der Kirchenlehre gebotenen Glaubensinhalts, so muß sich das Subject diesem unbedingt unterwerfen, mag auch sein gesunder Menschenverstand den Kopf schütteln und die Vernunft sich sträuben. 2) Wo in einem Individuum das religiöse Leben sich an diesen vorgeschriebenen Inhalt nicht binden will, da sieht man nur Unglaube, und läugnet das Vorhandensein eines wahrhaft religiösen Strebens und Lebens; man schiebt nothwendig dem Gegner seine dogma-

tischen Abweichungen in's Gewissen und kann ihren Grund nur in einem sittlichen Defect finden; ist die sittliche Erneuerung des Menschen, seine Wiedergeburt, gebunden an die Annahme des Schriftinhalts oder der Kirchenlehre, so kann jene nicht da sein, wo diese fehlt. 3) Wo sich das innere, religiöse Leben in der durch Schrift und Kirchenlehre bestimmten Form im Leben nicht darstellen läßt, in jedem Kreis des menschlichen Lebens, in welchem sich die unmittelbare Beziehung des wiedergeborenen Herzens zu Gott und zu Christus nicht ausdrücken läßt, da sieht man nur Sünde und Welt, wie z. B. in den geselligen Freuden, in der profanen Kunst und Wissenschaft. Diese drei Punkte werden Sie überall in Begleitung des Pietismus finden, heute, wie vor hundert Jahren. Ich will in diese drei Punkte noch näher eingehen, weil unsere Kirchen durchschnittlich noch an der Grundanschauung des Pietismus kranken, wenn man auch, von allen Seiten berührt von den modernen Bildungselementen, die Consequenzen nicht immer praktisch vollzieht, welche die strengeren Pietisten gezogen haben.

Die Möglichkeit alles wahren religiösen Lebens, der Wiedergeburt und der Seligkeit ist gebunden an den Kirchen- und Bibelglauben — das ist die Voraussetzung, von welcher der Pietismus ausgeht. Das hat nun so lange keine nachtheiligen Folgen für die geistige und sittliche Gesundheit des Individuums, als dieses vermöge seiner ganzen Naturanlage, seiner Bildung und Erziehung mit dem vorhandenen Schriftinhalt und mit der daraus abgezogenen Kirchenlehre harmonirt. So war es bei Spener, der von Hause aus kirchengläubig war, so bei den Reformatoren im Durchschnitt, daher die großartige Glaubensfreudigkeit jener Männer, die ungebrochene, von keinem Skepticismus unterhöhlte Selbstgewißheit ihres Geistes, zu welcher die zersetzte und zersetzende, von keiner großen, einheitlichen Weltanschauung getragene Zwiespältigkeit unserer Zeitgenossen einen traurigen Contrast bildet. Aber alles Ding hat seine Zeit, und Eines schickt sich nicht für Alle. Schon an sich

sind nicht Alle so geistig angelegt, daß sie eines naiven, ungebrochenen Glaubens an all' die Vorstellungen und Geschichten der Bibel fähig sind; ich habe Ihnen im vorigen Briefe gezeigt, wie es in Luther rang und gährte, wie die gewaltsame Bezwingung seiner Natur, die dictatorische Unterordnung seiner Vernunft unter den Gehorsam des Glaubens sein ganzes Wesen verdüsterte und ihn um das weite, große Herz brachte. Dieser Fall mußte aber viel allgemeiner eintreten, sobald nach den Gesetzen der geschichtlichen Entwicklung die klassische Periode des ungebrochenen Bibelglaubens sich ausgelebt hatte, eine gründlichere, grammatisch-historische Bibelauslegung die zahllosen Menschlichkeiten der h. Schrift aufdeckte, und die Fortschritte der Wissenschaft, der Filosofie, der Naturkunde, eine von den biblischen Vorstellungen vielfach abweichende Anschauung auf die Bahn brachten. Seit dieser Zeit war die frische, fröhliche Glaubensfreudigkeit zerstört, der Glaube krankte an dem tödtlichen Biß der Skepsis.

Stand nun einem so gearteten Individuum die orthodoxe und pietistische Voraussetzung fest, daß die Schrift als absolute, unantastbare, göttliche Wahrheit in allen ihren Theilen vom Subject lebendig angeeignet werden müsse, so mußte es sich Gewalt anthun, es mußte den Glauben erzwingen, die Kirchen- und Schriftlehre wurde wieder eine äußere, zwingende Auctorität, die sich nicht natürlich und lebendig mit dem Subject vermittelte, und das fortwährende Bestreben, diese Schriftlehre nun doch lebendig zu machen, glich dem unerquicklichen Geschäft, dem sich nur Todte unterziehen können, einen Leichnam fort und fort mit künstlichen Mitteln einzubalsamiren und in einem scheinbaren Leben zu erhalten. So mußte nothwendig diese Frömmigkeit etwas Ungesundes, Saures, Gedrücktes annehmen; man merkt ihr auf allen Schritten den Zwang und die Gewalt an, die man sich angethan hat; die fortgesetzte, unnatürliche Kasteiung der Vernunft gab dieser Richtung einen peinlichen, finsteren, ängstlichen Anstrich, den wir bei allen Mönchen

finden. Da aber trotz alledem und alledem die Welt Welt blieb und die Wissenschaft und Vernunfterkenntniß fortschritt und Siege feierte, so entstand auf Seiten dieser Gläubigen eine gereizte, verbitterte Stimmung gegen den „Zeitgeist," und weil man die Wissenschaft mit ihren eigenen Mitteln grundsätzlich nicht widerlegen konnte, ging's an ihre Träger mit Intriguen, moralischen Verdächtigungen, oder mit Anrufung der weltlichen Gewalt. Dieses unedle Geschäft, der Großinquisitor der protestantischen Kirche zu sein, hat der Pietismus sehr frühe übernommen, als — etwa dreißig Jahre nach seinem ersten Auftreten — die Orthodoxie, die ihn Anfangs verfolgt hatte, zu ihm übertrat und er nun aus einer verfolgten Sekte zur herrschenden Kirche geworden war; schon 1723 — Spener war noch nicht zwanzig Jahre todt — wurde auf Betrieb der Pietisten, wobei sehr viel Menschliches mit unterlief, der Filosof Wolf aus Halle verjagt, und dessen Schüler, Lorenz Schmid, Herausgeber der Wertheimer Bibelübersetzung, auf die Anklage des Pietisten Lange in's Gefängniß geworfen, aus dem ihn erst nach mehreren Jahren die Flucht befreite.

Die Gewalt, die so das Subject durch seine Stellung zur Schrift an sich und an Andern zu üben genöthigt war, mußte auch zu einer Gewaltthätigkeit gegen die Schrift führen. Es ist nicht zu verkennen, daß der Pietismus für allgemeinere Verbreitung des Bibelstudiums viel gethan hat, nachdem die ihm vorangehende Orthodoxie ohne ernstliches Studium der Schrift nur einzelne Streitsätze aus derselben zusammengesucht hatte; es muß anerkannt werden, daß der Pietismus die unversieglichen Ströme des religiösen Lebens, die dort fließen, dem christlichen Volk wieder geöffnet hat, aber ein unbefangenes Verständniß der Schrift war ihm unmöglich gemacht. Steht die Voraussetzung fest, daß die Bibel in allen ihren Theilen untrügliches Gotteswort ist, von dessen unbedingter Annahme die Seligkeit abhängt, so *kann* man sie nicht unbefangen auffassen, man wird ihr immer Gewalt anthun. Ein Laie würde

sich entsetzen über die respectwidrige Behandlung, welche die Schrift sich von den Theologen mußte gefallen lassen, über die unverantwortliche Verdrehung des oft so einfachen Sinnes, über die naturwidrige Einschachtelung, die man z. B. mit den vier evangelischen Berichten über das Leben Jesu vorgenommen hat, um sie einander harmonisch zu machen, über die typologischen und allegorischen Monstrositäten, die man z. B. in das Buch Daniel, in das Hohe-Lied Salomo's, in die Offenbarung Johannis hineinlegte, über all' die großen Künste der Exegese, mit denen man heute noch die augenscheinlichsten Thatsachen wegzubringen weiß, und die oft einen völligen Mangel an Gewissenhaftigkeit und Wahrheitsliebe verrathen. Das Alles wegen der orthodoxen Voraussetzung, die dem Pietismus zu Grunde liegt!

Die Wiedergeburt und innere Erneuerung des Menschen ist die Hauptsache, aber sie besteht in der lebendigen Aneignung des Schriftinhalts, ist also gebunden an diesen; wo daher dieses Letztere fehlt, kann auch das Erste nicht sein, da gibt es kein wirkliches religiöses Leben. Der Pietismus ist dualistisch und intolerant. Er macht überall aut — aut, er scheidet schroff zwischen Finsterniß und Licht, zwischen Wahrheit und Lüge, zwischen Christus und Belial, zwischen Wiedergeborenen und Nichtwiedergeborenen, zwischen Seligen und Verdammten. Extra Christum nulla salus; außerhalb des christlichen Erlösungsgebietes ist nur Finsterniß, Sünde und Verdammniß, daher natürlich zum Voraus alle Heiden verdammt, innerhalb des christlichen Erlösungsgebietes Alle, deren religiöses Leben sich nicht in den durch Schrift und Kirchenlehre bestimmten Formen äußert, d. h. die Unwiedergeborenen, die Ungläubigen verdammt. Der engherzigste, ausschließlichste Partikularismus, der sich denken läßt! Man kann nicht sagen, daß der Pietismus den Andersdenkenden, d. h. Ungläubigen verfolgen heiße, wie es die katholische Kirche thut; wo der Pietismus bei einem Menschen Herzenssache ist, wird er den Irrenden beweinen als

einen Verlornen, und ihm nachgehen, um ihn noch zu retten und zu bekehren, daher überall das auf Bekehrung ausgehende, sich um Andere ängstigende Wesen, das wir in pietistischen Kreisen treffen. Aber von Toleranz kann man gleichwohl beim Pietismus nicht reden. Wahrhaft tolerant kann man nur sein, wo man zu der Einsicht gelangt ist, daß das Heil des Menschen, ganz unabhängig von theoretischen Glaubensansichten, auf der inneren Stellung des Gemüthes zu Gott, auf der frommen Gesinnung beruhe; tolerant kann nur sein, wer die Wahrheit auch im Irrthum, das Licht auch in der Finsterniß, Gott auch im Sünder sieht und anerkennt. Der Begriff der Toleranz ist zwar ein ächt christliches, aber außerkirchliches, modernes Gewächs, und es ist gut, daß unsere Hochkirchlichen, Herr Stahl und Consorten, es offen bekennen: „Christenthum und Religion ist von Hause aus die Intoleranz."

Sieht der Pietismus in Jedem, in welchem sich das religiöse Leben nicht in den durch Schrift und Kirchenlehre bezeichneten Formen äußert, einen Unwiedergeborenen und Ungläubigen, so sieht er auch in allen Gebieten des menschlichen Lebens, in welchen sich die unmittelbare Beziehung des Gemüthes auf Gott und auf Christus nicht darstellen läßt, nur Sünde und Welt. Diese Anschauung wird sich positiv dadurch geltend machen, daß der Pietist in allem seinem Thun und Reden diese Beziehung auf Gott und Christus ausdrücklich hervorhebt, Allem, auch dem an sich Unbedeutendsten eine religiöse Bedeutung äußerlich anheftet, Allem eine christliche Etiquette aufklebt, einen religiösen Zettel anhängt, wodurch die Welt zwar gesalbt, aber nicht geweiht wird; daher jene religiöse Coteriesprache, welche diesen Kreisen eigenthümlich ist, die Gewohnheit, die göttliche Gnade und den lieben Heiland überall hineinzuziehen; daher der übermäßig hohe Werth, der auf solche Werke gelegt wird, in welchen die Beziehung auf die Religion unmittelbar hervortritt, wie innere und äußere Mission, Conventikel, Beten, Hausgottesdienst u. s. w.; man nennt das „specifisch christliche" Werke,

die man für die eigentlichen Zeichen der Wiedergeburt, für den Maßstab der lebendigen Frömmigkeit nimmt. Man hat einen specifischen Christus, man will eine specifisch christliche Filosofie, eine christliche Naturwissenschaft, als wäre das Christenthum etwas Anderes, als sittlicher Geist, der alle Kreise des Menschenlebens durchdringt und veredelt. Diese specifische Christlichkeit macht sich in diesen Tagen sogar in den Annoncen der Zeitungsblätter breit: man sucht eine christliche Dienstmagd, einen christlichen Schreiner ꝛc. Christlich bezeichnet hier nicht die sittliche Tüchtigkeit, den moralischen Charakter — denn das ist heidnisch —, sondern bestimmte äußere Formen und Fraseu, an denen man die Christlichkeit erkennt. O warum hat doch Christus das sehr unspecifisch christliche Wort gesprochen: Nicht Alle, die zu mir „Herr, Herr" sagen, werden in's Himmelreich kommen, sondern die den Willen thun meines Vaters im Himmel?

Negativ zeigt sich dieselbe Anschauung darin, daß man alles „bloß Weltliche," dem sich keine specifisch religiöse Bedeutung abgewinnen läßt, geringschätzt. Dieß trat besonders in dem oben erwähnten Streit über die sogenannten Mitteldinge (ἀδιάφορα) hervor. Die Gegner Spener's hatten freilich sehr Unrecht, wenn sie sagten: Tanzen, Theaterbesuchen, der Genuß der geselligen Lebensfreuden ꝛc. seien sittlich gleichgültige Dinge, die mit der Religion nichts zu schaffen haben, denn es gibt keine Handlung und kein Lebensgebiet, das sittlich gleichgültig wäre, aber ebenso Unrecht hatten die Pietisten, wenn sie bestimmte Thätigkeiten ihrem Inhalt nach an sich schon für Sünde erklärten, welche die sittliche Form und den sittlichen Werth erst durch das Subject und dessen ganze Gesinnung erhalten; sie thaten dieß aber ihrer Grundanschauung getreu, weil allerdings allen jenen Thätigkeiten keine „specifisch christliche" und unmittelbar religiöse Bedeutung abgewonnen werden kann. Es ist bezeichnend genug, daß Spener's Schüler selbst das Spazierengehen für Sünde hielten. Zwar, daß Spener, wie uns

seine Biografen erzählen, in den vierzehn Jahren seines Berliner Aufenthalts nur zweimal den Garten hinter seinem Hause betreten hat, hat ohne Zweifel seinen Grund in dem ungeheuren Fleiß dieses Mannes, in seinem ernsten, unausgesetzten Studium; aber das Spazierengehen, sofern es als eine natürliche Lebensfreude erscheint und betrieben wird, mußte der Pietismus grundsätzlich verdammen. Es ist aus der innersten Seele des Pietismus herausgeredet, wenn Thomas von Kempis, in seiner „Nachfolge Christi" sagt: „Es ist sehr lobenswerth an einem gottseligen Menschen, wenn er selten ausgeht, sich nicht gerne sehen läßt und auch andere nicht sehen will. Was willst du sehen, was du nicht haben darfst? Die Welt vergeht mit ihrer Lust. Die sinnlichen Begierden treiben dich hinaus, umherzugehen, aber wenn die Stunde geschlagen hat, was bringst du mit nach Hause, was anders, als ein beschwertes Gewissen und ein zerstreutes Herz? Wenn du Alles in der Welt sehen könntest, was wäre es anders, als ein eitles Gaffen? Hebe dein Auge zu Gott empor und bete für deine Sünden."

So ist dem Pietismus Alles bloß weltlich, was die innere Herzensfrömmigkeit nicht unmittelbar darstellt und fördert; daher seine Gleichgültigkeit gegen das staatliche und bürgerliche Leben, gegen die Erde mit ihren Sorgen und Geschäften. Das ist ja Alles nur zeitlich und irdisch und hat für die abstracte Innerlichkeit dieses religiösen Lebens nur die Bedeutung eines unausweichlichen Fluches, den man tragen müsse, weil ihn Gott zur Strafe für unsere Sünde auferlegt hat. Der Pietismus hat das Volk der Theilnahme an der sittlichen Gestaltung des bürgerlichen und politischen Lebens entfremdet, er dient dem politischen Absolutismus, weil er gute Unterthanen, aber schlechte Bürger macht, und wird daher von diesem beschützt und begünstigt, er knickt überall die gesunde Volkskraft und wirkt im Ganzen nur demoralisirend. Das ist der Fluch, den die Natur überall an das Stehenbleiben gehängt hat. Die gleiche weltfeindliche Richtung zeigt der Pietismus in seinem Ver-

hältniß zur Kunst und Wissenschaft. Die Kunst wird nur anerkannt, soweit sie religiösen Zwecken dient und die Wissenschaft nur, soweit sie sich als Mittel der religiösen Erbauung nützlich erweist. Wenn sie tendenzlos sich durch ihre eigenen, immanenten Gesetze bestimmen, wo die Kunst das Natur-Schöne und das natürliche Menschenleben wahrheitsgetreu darstellt, wo die Wissenschaft, unbeirrt durch überlieferte Auctoritäten, auf die Erkenntniß der Welt lossteuert, da werden sie geächtet. Darum sind Schiller und Göthe Heiden und die ganze moderne Wissenschaft ist unchristlich, und Herr Stahl in Berlin decretirt und der ganze Chorus jauchzt's ihm nach: „die Wissenschaft muß umkehren," wie einst der Papst decretirt hatte: die Erde muß stille stehen, Eppure si muove. Consequent haben daher die späteren Pietisten bis auf den heutigen Tag die religiöse Aufsicht über alle freien Bewegungen im Leben und in der Wissenschaft übernommen; wo diese sich in ihrem Gebiet frei entwickeln, da müssen sie dieser exclusiven Frömmigkeit als etwas Weltliches, ja Teuflisches erscheinen, und es ist eine merkwürdige Ironie des Schicksals, daß diese „Stillen im Lande" später kirchliche Polterer geworden sind, daß dieselbe Richtung, die sich einst scheu vom Schauplatz der Welt zurückzog, heute als neueste Kirchlichkeit mit Lärmen und Tosen auftritt und mit ihrer geräuschvollen Reich Gottes-Industrie „in Religion macht."

Ich kann mich nicht enthalten, die trefflichen Worte hieher zu setzen, mit welchen Herr Elteſter in der protestantischen Kirchenzeitung 1854 Nr. 25 den späteren Pietismus gezeichnet hat. „Die Nachfolger Spener's wandten sich je länger je mehr ausschließlich dem Practischen, dem unmittelbar Erbaulichen und Gefühligen zu und vernachlässigten darüber den Ernst des Studiums, verloren die spenersche Kraft, Klarheit und Gediegenheit: die Folge war auch für ihre Predigt verschwimmende Weichlichkeit, süßliche Bilderei, zuletzt Salbaderei. Sie wandten sich von Kunst und Wissenschaft gänzlich ab, und verfielen dafür in unschönes und unverständliches

Wesen. Ja sie zogen sich überhaupt von dem Leben zurück und beschränkten sich lediglich auf persönliche Herzensfrömmigkeit und das fromme Leben des Hauses. Nun steht es aber mit der Frömmigkeit so, daß sie freilich das Allerpersönlichste ist; daß sie aber dennoch nur da sich kräftig und gesund erhalten kann, wo sie das Streben und den Muth hat, wie die Person, so auch die Welt zu durchdringen, und schlechthin Allem den Stempel des Glaubens aufzudrücken, alle Verhältnisse, alle Seiten, alle Mächte des Lebens mit dem Geiste des Evangeliums zu durchdringen und aus demselben neu zu gestalten. Unser Glaube ist der Sieg, der die Welt überwindet: thut oder sucht er das nicht, so ist und wird er selbst schwach und krank. Es ist mit dem Reiche Gottes wie mit dem Sauerteige, der ja auch verdirbt wo er nicht in das Mehl gethan wird. In dem Maße, wie die pietistische Richtung sich aus dem Leben zurückzog und die Organe nicht findend, durch welche sie die Kirche im Großen umgestalten konnte, rein sich auf private und häusliche Erbauung beschränkte, verlor sie an ihrer ursprünglichen Tüchtigkeit, es trat der spätere kleinliche, peinliche, trübe und unklare, sich um Andere abängstigende, säuerlich-süße, demüthige und doch so hochmüthige Pietismus, genug das Wesen ein, das uns alle oft so widerwärtig berührt. War dies für die Richtung zu beklagen, daß das Salz also dumm ward: so war nicht minder der Schade für die Welt und die Entwicklung des Weltbewußtseins groß. Denn diese von dem Pietismus verstoßen, gingen nun auch ihren Weg für sich und entwickelten sich neben und fern von dem Pietismus und der im Pietismus vertretenen Frömmigkeit. Die Folge war ein Jahrhundert, das uns die Blüthe unserer Literatur und in derselben selten einen bewußten Zusammenhang mit dem frommen Glauben der Kirche zeigt."

Sechster Brief.

Es herrscht eine merkwürdige Solidarität des Geistes unter unsern europäischen Kulturvölkern. Sie gleichen einem Körper, dessen Zuckungen jedes Glied durchzittern. Der mittelalterliche Katholicismus hatte in allen den gleichen Geist und die gleichen Formen ausgewirkt; die Reformation war von allen als ein dringendes Bedürfniß empfunden worden; obwohl ihr siegreiches Durchdringen bei mehreren derselben durch eigenthümliche, oft zufällige Umstände verhindert worden ist. Auch das orthodoxe Kirchenthum zeigte sich mit den gleichen Erscheinungen, in allen protestantischen Ländern lutherischer, wie reformirter Confession. Aber keine geistige Bewegung ist allgemeiner und solidarischer gewesen, als diejenige, welche seit der Mitte des siebenzehnten Jahrhunderts die vollständige Auflösung der altkirchlichen Weltanschauung herbeigeführt hat; an jenen großartigen Bildungskämpfen, welche das ganze achtzehnte Jahrhundert beherrschten, und die man gewöhnlich als das Zeitalter der Aufklärung zu bezeichnen pflegt, haben alle europäischen Kulturvölker, jedes in seiner Weise, Theil genommen und selbst die katholische Kirche konnte ihrem Einfluß nicht widerstehen. England, das schon hundert Jahre vor der Reformation seinen Wycliffe gehabt hatte, ging auch diesmal voran. Zwar hatten sich schon überall, in Frankreich, in Holland, in Deutschland dreiste Anfänge an's Licht gewagt; Holland war eine Zeit lang die Freistätte der

Des Cartes, Spinoza und Bayle gewesen, aber die Anschauungen dieser Männer drangen noch nicht in die öffentliche Meinung ein; Spinoza lag noch ein Jahrhundert lang nach Lessing's Ausdruck „wie ein todter Hund" begraben; auch in Deutschland standen Männer, wie Leibnitz und Thomasius noch ziemlich vereinzelt. In England fand der neue Geist einen günstigen Boden; durch den Sturz der Stuarts hatte es kirchliche und bürgerliche Freiheit erobert; ein praktisch verständiger Sinn machte sich geltend; die Filosofie Locke's (1632—1704), den gesunden Menschenverstand mit den wesentlichsten Forderungen der Religion auf allgemein faßliche Weise verbindend, ging in die allgemeine Bildung des englischen Volkes über; jene schlichte Vernunftreligion, die man mit dem Namen Deismus bezeichnet, wurde von Gelehrten und Handwerkern mit beredter Zunge verkündigt und drang in alle Kreise ein.

Frankreich folgte und übernahm die Propaganda, was um so leichter war, als bekanntlich damals ganz Europa sich nach dem französischen Geschmack richtete. Rousseau, Voltaire, Diderot, die französischen Encyclopädisten traten auf. Ungeheuer ist der Einfluß dieser Aufklärer auf ihre Zeit. Schonungslos richten sie ihre Pfeile gegen alles in Staat, Religion und Sitte herrschende Unfreie und Verkehrte, gegen das ganze Reich der bestehenden Vorstellungen, des Ueberlieferten, Positiven; sie zeigten in ihrer kecken, geistreichen Art den Widerspruch, in welchem die staatlichen und kirchlichen Zustände mit den unabweisbaren Forderungen der Vernunft standen. Sie suchten alles für fest Geltende, sobald es seine Existenz vor der Vernunft nicht zu rechtfertigen vermochte, in dem Glauben der Welt zu erschüttern, und dem denkenden Menschen das volle Bewußtsein seiner Freiheit zu geben. War auch das, was diese Männer an positivem Gehalt zu bieten wußten, sehr dürftig und gering, in ihren Negationen waren sie vollständig berechtigt — gegen die Liederlichkeit elender Höfe, gegen die hündische Kriecherei der Unterthanen, gegen eine herrschsüchtige, heuchlerische, bis in's Mark ver-

dorbene Pfaffenschaft, welche blinde Unterwürfigkeit, gegen eine verrottete Kirche, welche Ehrfurcht verlangte, gegen sociale Zustände, welche jeden denkenden Menschen und jedes sittliche Gefühl auf's Tiefste empörten. Darum lauschte ihnen alle Welt. Die Regierung verfolgte sie und verbrannte ihre Bücher; aber bei Hoch und Niedrig sind sie die gefeierten Helden. Mehrere Fürsten und Staatsmänner versuchen, die Verwaltung ihrer Länder nach diesen neuen Ideen einzurichten (Friedrich der Große, Josef II., Pombal, Struensee, Peter Leopold von Toskäna u. s. w.).

Am spätesten folgte Deutschland, aber um so länger harrte es aus; es vertiefte die neuen Ideen und gab ihnen die gediegene, wissenschaftliche Grundlage in den filosofischen Systemen der Leibnitz-wolfischen Schule und des allgewaltigen Kant; während bei den andern Völkern die filosofische Thätigkeit mit den Kämpfen des achtzehnten Jahrhunderts geschlossen ist, beginnt die schöpferische Periode Deutschlands in seiner Filosofie und Theologie des neunzehnten Jahrhunderts. Jetzt freilich will die kirchliche Reaction Allem dem, was in diesen zweihundertjährigen Kämpfen errungen worden ist, die Berechtigung absprechen; Alles das soll nur ein kindischer Traum gewesen sein, in welchem der Menschengeist meinte in prometheischem Uebermuth den Himmel zu erstürmen und mit wächsernen Flügeln die Sonne zu erreichen; aber nur ruhig, Bürger! Diese Cirkel werdet ihr nicht zertreten, und Prometheus wird noch einmal die hinkenden Hefäste erwürgen, die ihn an den Felsen geschmiedet, und die Geier rupfen, die von seiner Leber gezehrt haben.

Fragen wir nun: welches sind die hauptsächlichsten Mächte gewesen, welche diesen gänzlichen Umschwung der sittlichen und religiösen Weltanschauung herbeigeführt haben? so treten uns in erster Reihe zwei Wissenschaften entgegen, die erst seit dieser Zeit wieder anfangen, eine selbständige und bedeutende Stellung unter den Fächern des menschlichen Wissens einzunehmen: die Naturforschung und die Filosofie.

Was die Naturforschung betrifft, so war es wieder England, welches bahnbrechend vorangegangen ist. Hier hatte Baco von Verulam (geb. 1561, gest. 1626) schon früher zum ersten Mal die Erfahrung, d. h. die beobachtende und experimentirende Naturforschung zum wissenschaftlichen Princip erhoben im bewußten Gegensatz gegen die bisherige Methode der Wissenschaft. In einem Brief vom Jahr 1591 bezeichnet er selber seinen Standpunkt vortrefflich: „Ich gestehe, daß ich in der Wissenschaft so weite Ziele verfolge, als bescheidene im Staat; denn ich habe alles Wissen zu meiner Provinz gemacht; könnte ich nur daraus zweierlei Räuber vertreiben, die theils durch Wortgezänk, theils durch mündliche Ueberlieferungen und allerhand Betrügereien so viel Schaden angerichtet haben, so hoffe ich an ihre Stelle fleißige Beobachtungen, wohlbegründete Schlüsse, nützliche Erfindungen und Entdeckungen zu setzen." Er verlangt daher eine Reformation und Radicalkur der Wissenschaften, erstens durch Zurückführung der Wissenschaft auf die Erfahrung und Naturforschung, zweitens durch die Reinigung des Geistes von allen überlieferten Vorurtheilen. Bako bekämpfte besonders das Verfahren der bisherigen Theologie, welche die Natur als ein willenloses Werkzeug in der Hand eines übernatürlichen Gottes betrachtet hatte, um in derselben ethische und religiöse, also außer ihr gelegene Endzwecke durch wunderbare Mittel zu verwirklichen; er schließt die Endursachen, die Zweckbegriffe aus der Betrachtung der Natur aus und will ihre Erscheinungen nur aus rein physikalischen Ursachen erklären. Er läugnet zwar nicht die höchste ordnende Intelligenz, Gott, und die Zweckmäßigkeit der Welt, aber er faßt die Welt zugleich als ein Ganzes, in welchem die einzelnen Dinge und Erscheinungen durch das Verhältniß von Ursache und Wirkung auf's Strengste unter einander verknüpft sind, als einen Zusammenhang, der nirgends durchlöchert und unterbrochen ist. Dieser Naturbegriff ist der ganzen Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts gemeinsam, wie er auch seitdem das Eigenthum aller

neueren Wissenschaft geblieben ist. Vor diesem Begriff zerfiel die fantastische Wunder- und Zauberwelt, in welcher der mittelalterliche Geist befangen gewesen war; die Nachtgespenster des früheren Aberglaubens, welche auch in der Blüthezeit des orthodox-protestantischen Kirchenthums ihren wüsten Spuk getrieben hatten, die Teufel, Kobolde, Hexen sanken in die Abgründe ihrer Finsterniß vor diesem lichten Geiste, der mit Meßstange und Experiment in alle Winkel drang.

Bako hatte freilich den guten Samen in einen Anfangs trägen Boden und in ungünstiger Zeit gesäet; in seinem letzten Testamente hatte er, weil er seine Zeit kannte, seinen Ruhm feierlich dem nächstkommenden Zeitalter vermacht. Und wirklich — seit der Mitte des siebenzehnten Jahrhunderts kommt der Geist Bako's zur Herrschaft; die Experimentalwissenschaft wurde Modesache. „Die Transfusion des Blutes, — so schildert der englische Geschichtsschreiber Macaulay die damalige geistige Bewegung — das Wägen der Luft, das Fixiren des Quecksilbers nahm das allgemeine Interesse in Anspruch; alle Klassen wurden von der herrschenden Stimmung fortgerissen. Der Cavalier und Rundkopf, der Staatskirchenmann und der Puritaner waren wieder einmal Eins; Theologen, Juristen, Staatsmänner, Fürsten verherrlichten den Triumf der bakonischen Filosofie; Poeten befangen mit wetteifernder Glut die nahe goldene Zeit. Selbst feine Damen fanden dann und wann, es stehe ihnen gut, wenn sie Geschmack an der Naturwissenschaft affectiren, fuhren sechsspännig in Gresham's Curiositätensammlung, und brachen in einen Schrei des Entzückens aus, wenn sie fanden, daß wirklich ein Magnet eine Nadel anziehe und wirklich ein Mikroskop eine Fliege so groß, wie einen Sperling erscheinen lasse. Kein Reich der Natur blieb damals unerforscht. Die Fantome, welche ganze Jahrhunderte der Finsterniß hindurch in der Welt umgegangen waren, flohen eins nach dem andern vor dem Lichte. Die Astrologie und Alchymie wurden zum Spott. Bald gab es kaum mehr eine Grafschaft, wo

nicht mehrere der Friedensrichter verächtlich lächelten, wenn ein altes Weib vor sie gebracht wurde, weil sie auf Besenstielen geritten sei, oder dem Vieh eine Seuche gemacht habe." Daß dieser Geist sich in der altkirchlichen Dogmatik, deren Hauptbegriffe sich in einer transscendenten übernatürlichen Welt bewegten, nicht mehr heimisch fühlen konnte, versteht sich von selbst; sie hatte den Anhalt im Bewußtsein der Menschen verloren, und der Deismus fand selbst in den widerstrebenden und ihn bekämpfenden Köpfen der Theologen Eingang.

Besonders wichtig ist aber für die Umwandlung der religiösen Weltanschauung Ein Zweig der Naturwissenschaft geworden: die Astronomie, welche eben um jene Zeit ihre wissenschaftliche Vollendung erhielt durch den Engländer Isaak Newton. Hermann Hettner in seiner vortrefflichen Literaturgeschichte des achtzehnten Jahrhunderts sagt darüber: „Die Thatsachen, die Copernikus gesehen, Keppler in allgemeine Gesetze gebracht hatte, zeigt Newton nach ihren inneren Gründen und in ihrer ewigen Vernunftnothwendigkeit durch seine Gravitationstheorie. Diese Theorie, wie sie der Astronomie ihre Vollendung gibt, ist auch kulturgeschichtlich von hoher Bedeutung. Eine Welt steht vor uns, ohne Wunder und Willkühr, ohne Zweck und Absicht, in ihren kreisenden Bahnen rein in sich selbst ruhend und sich durch sich selbst erhaltend, eine Welt der Vernunft und Wahrheit, eine Welt ewiger, stillwaltender Gesetzmäßigkeit. Aus einer fantastischen Traumwelt tritt der Mensch erst jetzt in die Wirklichkeit der Natur ein." Newton vor Allen steht daher an der Spitze jener befreienden Kämpfe, die das achtzehnte Jahrhundert zum Jahrhundert der Aufklärung gemacht haben, obwohl seine eigenen theologischen Meinungen noch sehr wenig aufgeklärt sind.

Wo waren jetzt die orthodoxen Vorstellungen von Himmel und Erde und Hölle hingekommen? Wo blieb die ausnahmsweise stille stehende Sonne Josua's? Wo die Erde als der Inbegriff

der Welt, über welcher der Himmel sich wölbte, als der Aufenthaltsort Gottes und der Seligen, unter welcher die Hölle sich ausdehnte als der Ort des Teufels und seiner Genossen? Wo der Unterschied zwischen dem Oben und Unten, zwischen dem Drüben und Hüben? Schleiermacher in einer Predigt am Gedenktag der Verstorbenen spricht die Umwandlung der religiösen Anschauung, welche durch die Erkenntniß der Astronomie bewirkt worden ist, folgendermaßen aus: „Der Himmel ist uns nicht mehr das feste, über unserem Weltkörper ausgespannte Gewölbe, an welchem die glänzenden Punkte, welche die Nacht erleuchten, angeheftet sind; er ist uns auch nicht mehr der Ort, an welchem das ewige und höchste Wesen einen besonderen Sitz und Wohnplatz hätte. Die lichten Punkte haben sich der Einsicht des Menschen erweitert und vergrößert zu einer unendlichen Menge von Körpern, wie der hier, den wir bewohnen; mit dieser erweiterten Vorstellung von den Gestirnen ist uns nun auch das Gewölbe selbst, an dem sie uns erscheinen, aus einander gegangen zu einem unermeßlichen, unbekannten Raum. Nur das wissen wir, daß das ewige und höchste Wesen eben so wenig diesen, als irgend einen anderen besonderen Ort haben kann, an welchem es wohne, weil es dann immer, wenn auch nicht in demselben eingeschlossen sein, doch wenigstens sich anders zu demselben verhalten müßte, als zu andern Oertern. Das können wir aber nicht mehr denken, sondern gleich allgegenwärtig ist uns Gott und seine Wohnung ist überall." Man muß die Consequenzen nur ausdenken können, die hierin liegen — und es bedürfte dazu keines besonders scharfen Verstandes —, um bald zu sehen, daß der ganzen überlieferten Kirchenlehre damit der Boden ausgeschlagen ist. Die Kirche hat auch vom Anfang an die Unvereinbarkeit dieser astronomischen Theorie mit den biblisch-kirchlichen Vorstellungen erkannt; Melanchthon befürchtete davon die größte Gefahr für die Kirche, und der Papst zwang den Galiläi,

die Bewegung der Erde um die Sonne abzuschwören*); nur die modernen Restaurationstheologen sehen Nichts.

Einen ebenso bedeutenden Antheil an dem Umschwung des Geistes, wie die aufblühenden Naturwissenschaften, hatte die Filosofie, die erst in diesem Zeitraum sich ihrer Bedeutung bewußt wird und aufhört, die Magd der Theologie zu sein. Der eigentliche Begründer der neueren Filosofie ist Des Cartes oder Carteſius. Geboren den 31. März 1596 zu la Haye in der Touraine, aus einem vornehmen, altfranzösischen Geschlecht wurde er in dem Jesuitencollegium zu la Fleche erzogen; als achtzehnjähriger Jüngling verließ er das Collegium, wo er sich bei seinen Mitschülern den Beinamen des jungen Filosofen erworben. Angeekelt von der todten Büchergelehrsamkeit ergibt er sich den Zerstreuungen des vornehmen Weltlebens in Paris. Aber auch das befriedigt ihn nicht; er zieht sich in eine Vorstadt von Paris zurück und lebt verborgen zwei Jahre den Studien, bis ihn seine Freunde entdecken und wieder in's Weltleben einführen. Er will die Welt kennen lernen, und nimmt Kriegsdienste zuerst bei den Holländern, dann bei den Baiern, zuletzt bei den Kaiserlichen. Aber im Strudel des Soldatenlebens erwachte von Neuem der Denker; er verläßt den Kriegsdienst und durchwandert, um seinen Wissenstrieb zu befriedigen, in mehrjährigen Reisen halb Europa und begibt sich endlich 1629 nach Holland, um hier ungestört und unbekannt der Filosofie zu leben und die Reformation der Wissenschaft zu vollziehen. Vielfach angefeindet und des Atheismus angeklagt von den fanatischen Theologen begab

*) Es ist ergötzlich, in dem dießjährigen Fastenmandat des Bischofs von St. Gallen den Satz ausgeführt zu lesen: die katholische Kirche stehe mitten im Wechsel menschlicher Meinungen und Einrichtungen allein unbeweglich und unveränderlich und gleiche hierin der Erde, welche sich heute noch wie vom ersten Tag der Schöpfung an um die Sonne bewege. Das ist naiv! Freilich bewegt sich die Erde; aber die katholische Kirche, indem sie jetzt dieses Factum anerkennt, das sie früher verläugnet hat, zeigt eben damit, daß sie sich auch verändert.

er sich nach zwanzigjährigem Aufenthalt in Holland auf eine Einladung der Königin Christine von Schweden nach Stockholm, wo er nach einem Jahre — 1650 — starb.

Dasjenige, wodurch die cartesianische Filosofie epochemachend ist, und wodurch sie an die Spitze der mit dem achtzehnten Jahrhundert beginnenden Bewegung der Geister tritt, läßt sich in zwei Schlagworte zusammenfassen, die er selber gebraucht hat: „Man muß an Allem zweifeln," also der Zweifel an Allem, was der Mensch vorfindet, ist der Anfang der Filosofie. Aber dieses Wort hat hier nicht den Sinn der blasirten Weltverzweiflung, in welchem der „Prediger" des alten Testaments sagt: „Alles ist eitel;" sondern Cartesius fährt fort und sagt: „Ich denke, also bin ich." Wenn ich an Allem in der Welt zweifle, so steht wenigstens das Subject, das so zweifelt, sicher; das zweifelnde, denkende Subject ist das einzig Feststehende, also das Denken, die denkende Vernunft stellt sich Allem gegenüber und ist allein ihrer selbst gewiß. Daraus folgt unmittelbar, daß Nichts in der Welt als Wahrheit gelten kann, was sich nicht vor der Vernunft gerechtfertigt hat, was die Feuerprobe des Gedankens nicht bestehen kann. Mit dieser Voraussetzung oder vielmehr so voraussetzungslos tritt der denkende Mensch an die Welt heran und sucht sie zu begreifen als ein vernünftiges, geordnetes Ganze, und das heißt: filosofiren. Es ist leicht zu sehen, daß die Grundsätze, welche Cartesius an die Spitze der neueren Filosofie gestellt hat, einerseits der ganzen überlieferten kirchlichen Theologie entgegengesetzt, andererseits eben so gewiß ein wesentliches Stück des wahren Protestantismus und die Vollendung desjenigen sind, was in der Reformation angefangen im orthodoxen Kirchenthum unterdrückt worden war. Der Theologie galt die Schriftauctorität — im besten Fall; denn die orthodoxe Kirche machte auch die Symbole zur feststehenden Auctorität — als das vom Denken unabhängige, zum Voraus Gewisse, dem sich die Vernunft einfach zu unterwerfen habe; diese hatte nur das formelle

Geschäft, die in der Schrift enthaltenen Glaubensbestimmungen zusammenzustellen und nach den Gesetzen des Verstandes zu verbinden — ein Geschäft, das man mit dem Namen Scholastik zu bezeichnen pflegt. Dieser neue Geist dagegen erhebt sich mit seinem Spruch: „man muß an Allem zweifeln" gegen jede Auctorität, die ihn in Glauben und Sitte gefangen nehmen will, und prüft erst Alles, um dann das Gute zu behalten. Damit führt er aber nur consequent dasjenige durch, was der Protestantismus von Anfang an ausgesprochen hatte. Was Cartesius fordert und womit er zum ersten Mal Ernst macht, ist ja nichts Anderes, als was Luther verlangt hatte, wenn er sagte: „Laß dich durch Nichts, wie groß es sei, abtreiben von dem, was du als wahr und göttlich erkennst." Weht in dieser scharfen Bergluft des Gedankens nicht ächt *christlicher* Geist? Gerade dieses Bewußtsein der inneren Unendlichkeit, diese Selbstgewißheit, mit der sich der Geist als das allein Wahre und Berechtigte der ganzen sichtbaren Welt gegenüber gestellt hat, haben wir als ein charakteristisches Merkmal des uralt christlichen Geistes kennen gelernt.

„Der Glaube rechtfertigt, d. h. mein inneres Sein ist allein mein wahres Sein," hatte die Reformation gesagt. Gehört aber, „der Gedanke, der ungestört aus meiner Seele will fließen," nicht wesentlich zu meinem innern Sein? Kann ich glauben, d. h. Etwas zu meinem wahren inneren Eigenthum machen, wenn ein wesentlicher Theil meines innern Menschen, das denkende Ich in mir, dagegen protestirt? Gerade die Zumuthung an das Subject, sich der überlieferten Auctorität der Schrift oder der Kirchenlehre unbedingt zu unterwerfen, hat jene Verfälschung des Protestantismus herbeigeführt, die wir an dem orthodoxen Kirchenthum, wie am Pietismus beobachtet haben, und die Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts, die von dem Cartesianischen Grundsatz ausging, daß das Denken das Recht und die Pflicht habe, Alles mit seinem Lichte zu beleuchten, d. h. aufzuklären, ist kein fremdes Gewächs auf

dem Boden des Christenthums, keine von einer ungläubigen Filosofie importirte Pflanze, wie man sie immer gerne darstellen möchte, sondern sie ist aus dem innersten Mark des Protestantismus herausgewachsen, sie ist das ganz naturgemäße Ergebniß, zu welchem die bisherige Kirche und Theologie hindrängte.

Treten wir nun dieser Periode der Aufklärung näher, nachdem wir die Hauptfactoren kennen gelernt haben, welche zu ihrer Entstehung zusammenwirkten! Lernen wir die eigenthümliche Gestalt kennen, welche sich das sittliche und religiöse Bewußtsein der christlichen Völker im achtzehnten Jahrhundert gegeben hat!

Der erste Grundsatz, den der neue Geist aussprach, war die Gedankenfreiheit, das Recht des Denkens, Alles mit seinem Maßstab zu messen; wir können dieß das formale Princip der neuen Richtung nennen, das sie dem sogenannten formalen Princip der orthodoxen Kirche, dem Princip der Schrift- und Kirchenauctorität entgegensetzte. Mit diesem formalen Princip hängt das materielle auf's Engste zusammen: aus der Autonomie des Denkens folgt die Autonomie des Willens, mit der Denkfreiheit ist die moralische Freiheit unmittelbar gegeben. Trägt der menschliche Geist die theoretischen Axiome der Wahrheit in sich, so trägt er auch die moralischen Maximen des Handelns in sich; die theoretische Vernunft unterwirft sich nur dem, was sie als wahr erkennt, und die practische Vernunft gehorcht nur dem, was sie als sittlich gut erkennt. Dem, was die Vernunft als sittlich gut erkennt, sich aus freier Selbstbestimmung zu unterwerfen, alle seine Triebe und Neigungen unter den Gehorsam und die Zucht der Vernunft zu stellen, darin besteht die Sittlichkeit des Menschen und darauf beruht sein Heil und seine Seligkeit. Dieß ist das materiale Princip der neuen Richtung, mit welchem sie sich dem Grundsatz von der Rechtfertigung durch den Glauben im orthodox-kirchlichen Sinn desselben entgegengestellt hat. Hatte die Kirche bisher den sittlichen Werth und das Heil des Menschen abhängig gemacht von dem Glauben an

bestimmte historische Thatsachen, besonders an den stellvertretenden Opfertod Christi, und an bestimmte, daraus abgeleitete Dogmen, so heißt es jetzt: dein Werth und deine Seligkeit liegt einzig in deinem sittlichen Handeln, in deiner Achtung vor dem Sittengesetz, in deiner Liebe zum Guten. Das war die dritte Stufe der religiösen Entwicklung der Menschheit, die Zeit des Mannesalters in der Religion, die Lessing erwartete, aber in seiner Zeit noch nicht fand, wo das Gute nicht mehr um künftiger Belohnung willen, sondern um seiner selbst willen gethan werde, dieß das ewige Evangelium, das er profezeite und das bald darauf Kant in seinem kategorischen Imperativ verkündigte.

In diesen beiden Grundsätzen war der dritte schon enthalten: die Toleranz, die Glaubens- und Gewissensfreiheit. Jetzt zum ersten Mal wurde diese ächt protestantische Idee mehr, als eine nichtige Frase. Hatte der Mensch das Recht, an Alles den Maßstab der Vernunft zu legen, so mußte man ihn frei denken lassen; und war der wahre Werth eines Menschen in den Augen Gottes und seiner Mitmenschen einzig bestimmt durch sein moralisches Verhalten, so konnte man Jeden seines Glaubens leben lassen. Der Grundsatz der Toleranz, der unbedingten Glaubens- und Gewissensfreiheit wird daher von allen Vertretern der neuen Richtung ohne Ausnahme mit Entschiedenheit geltend gemacht; Lessing hat ihm in seinem Nathan ein unsterbliches Denkmal gesetzt und das fürstliche Haupt der Aufklärung, Friedrich der Große, hat ihn in das bekannte Wort gefaßt: „In meinem Lande kann Jeder nach seiner Façon selig werden.“ Mit der ganzen Entrüstung seines sittlichen Charakters erhebt sich Reimarus in den bekannten Wolfenbüttler Fragmenten, die Lessing nach dem Tode des Verfassers herausgegeben hat, gegen die Intoleranz der herrschenden Kirche, welche diese „Freidenker“ empfindlich genug zu fühlen bekamen. „Es widerspricht der wahren Religion, daß die vernünftigen Verehrer Gottes von den Orthodoxen verfolgt werden. Denn man bekämpft sie

durch Gewalt; statt sie zu belehren, werden sie ausgestoßen; statt sie zu widerlegen, werden sie bestraft. Man schändet ihren bürgerlichen Namen, wo man ihre wissenschaftlichen Ueberzeugungen hören und richten sollte. Die orthodoxen Theologen bringen zur Unterdrückung der vernünftigen Religion ein ganzes Heer fürchterlicher Streiter auf die Beine, und die Obrigkeit muß als Beschützerin des Glaubens die freidenkerischen Schriften in den Buchläden bei großer Strafe verbieten und durch des Scharfrichters Hand verbrennen lassen; wo nicht die entdeckten Verfasser gar von ihrem Amte gesetzt oder in's Gefängniß gebracht, oder in's Elend verwiesen werden. Dann macht man sich über die gottlosen Schriften her und widerlegt sie in aller Sicherheit nach theologischer Weise. Daß die Intoleranz in der ganzen Christenheit gleichsam durch eine gemeinschaftliche Verabredung hauptsächlich wider die vernünftige Religion gerichtet ist, gereicht dem Christenthum und besonders den Protestanten zum unauslöschlichen Schandflecken. Man leidet in der ganzen Christenheit so manchen ungöttlichen Aberglauben, so manchen albernen Irrglauben und eitlen Ceremonientand, so manchen Wahn und fantastische Eingebung, ja lieber die abgesagten Feinde des christlichen Namens, als eine vernünftige Religion." Die Toleranzidee, die damals diese Männer noch vereinzelt verfochten haben, ist seitdem in das Bewußtsein der Völker übergegangen. Die Einsicht, daß die Seligkeit des Menschen, d. h. sein ihm selbst empfindbarer und von Andern anzuerkennender Werth nicht in irgend einem Glauben oder Meinen, sondern in der Gesinnung bestehe, ist als eine theure Errungenschaft aus den Glaubenskämpfen der letzten Jahrhunderte anzusehen. Sie gilt auch so sehr als Axiom der jetzigen Bildung, daß es unter den ächten Kindern des Jahrhunderts ohne Weiteres als Barbarei betrachtet wird, Jemanden um seine Glaubensmeinungen anzusehen, geschweige denn anzufechten (siehe Strauß Dogmatik Band 1. Seite 296).

Die Stellung, welche diese Aufklärung zur Religion und

Theologie einnehmen muß, kann nach solchen Grundsätzen nicht zweifelhaft sein. Das formale Princip der Aufklärung muß sagen: es gibt nur eine Religion innerhalb der Grenzen der Vernunft („Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" war der bezeichnende Titel einer Kantischen Schrift); der Begriff der Vernunftreligion d. h. derjenigen Religion, welche durch Entwicklung des uns angeborenen natürlichen Gottesbewußtseins und durch vernünftige Beweise entsteht, ist der ganzen Aufklärung gemeinsam. Den Inhalt dieser Vernunftreligion gibt das materiale Princip der Aufklärung an die Hand: die Religion kann nur bestehen in der Befolgung der moralischen Gesetze als göttlicher Gebote, Religion ist identisch mit Moral. Wie verhält sich aber diese moralische Vernunftreligion zur geoffenbarten und sogenannten positiven Religion? Grundsätzlich muß sie dieselbe verneinen. Versteht man unter positiver Religion die Summe von Glaubenswahrheiten, welche Gott in einem besonderen Zeitabschnitt der Geschichte durch einen außerordentlichen Akt, durch specielles Eingreifen in den Weltverlauf den Menschen kund thut, so leuchtet ein: die Orthodoxie muß eine besondere Offenbarung haben, weil nach ihrer Voraussetzung von der gänzlichen Verdorbenheit und Blindheit aller Menschen durch den Fall Adam's die Menschen auf keinem anderen Weg zum Heil und zur Wahrheit geführt werden können, als durch ein Eingreifen von Seiten Gottes; ebenso klar ist aber auch: wenn der Mensch durch Anwendung seiner Vernunft zur Wahrheit und durch Befolgung des ihm eingeborenen Sittengesetzes zum Heil gelangen kann, so bedarf es keiner besonderen Offenbarung von Seiten Gottes.

Diese in den Grundsätzen des Deismus klar enthaltene Consequenz wurde freilich nicht von Anfang an von Allen gezogen. Die Vorläufer des Deismus — Bako, Hobbes, Pierre Bayle — begnügten sich, die Widersprüche zwischen Vernunft und positiver Religion nachzuweisen, ließen aber die Offenbarung stehen als etwas

Unbegreifliches und Unvernünftiges, dem sich der Mensch ohne Grübeln unterwerfen müsse. Ist aber die positive Religion etwas Unvernünftiges, wie nahe lag die Aufforderung, „den vernunftwidrigen Glauben zur Ehre der menschlichen Vernunft zu verwerfen, anstatt ihn zur Ehre Gottes wegen seiner Vernunftwidrigkeit anzunehmen?“ Bayle unterschreibt im Interesse des Glaubens den Satz des Kirchenlehrers Tertullian: credo, quia absurdum (ich glaube, weil es ungereimt ist), und stimmt mit demselben ein, wenn er sagt: „Daß Christus, der Sohn Gottes, gestorben, das ist glaubwürdig, weil es ungereimt ist; daß er von den Todten auferstanden ist, das ist gewiß, weil es unmöglich ist.“ Aber der moderne Skeptiker ist ein Schalk und lacht in's Fäustchen, wenn er im Interesse der Vernunft den Glauben recht heruntersetzen kann. Die Vernunft, mit der Bayle die Absurdität des Kirchenglaubens nachweist und die gerade mit dieser Gewandtheit, mit der sie die Widersprüche des Glaubens aufdeckt, ihre Stärke und Uebermacht zeigt, sieht nicht darnach aus, als wollte sie sich dem Kirchenglauben unterwerfen. „Die Welt, in der Bayle lebte, wollte, wie dieser selbst, lieber mit der Vernunft ungläubig, als mit dem Glauben unvernünftig sein.“ Mögen das unsere Restaurationstheologen bedenken: auf jede Zeit überspannter Gläubigkeit folgt eine Periode des extremsten Unglaubens; wenn man den Glauben in einen principiellen Gegensatz zu der Vernunft stellt, so wird diese jedesmal den vernunftwidrigen Glauben verwerfen; die Voltaire und Bolingbroke bleiben dann nie aus.

In Deutschland, wo Anfangs Leibnitz und Wolff einen künstlichen Vertrag zwischen Vernunftreligion und Offenbarung niederzusetzen gesucht hatten, zeigt Reimarus am scharfsinnigsten die Unverträglichkeit der Vernunft mit der Offenbarung. In den Fragmenten, die Lessing in den Jahren 1774—78 herausgab, zeigt er theils die Unmöglichkeit einer für alle Menschen bestimmten, zur Seligkeit nothwendigen Offenbarung, theils weist er durch eine oft

scharfsinnige Kritik der alt- und neutestamentlichen Urkunden nach, daß jedenfalls diese keine solche Offenbarung enthalten. In ersterer Beziehung zeigt er, daß eine übernatürliche Offenbarung für's Erste keinen Zweck hätte, denn gerade das Uebernatürliche daran könnte ihrer Annahme nur im Wege stehen; daß wir sodann zweitens nie zu einem hinreichend begründeten Glauben an eine solche Offenbarung gelangen könnten, da dieser Glaube immer nur auf ungenügendem, menschlichem Zeugnisse beruhe; daß es endlich drittens die größte Ungereimtheit sei, die Seligkeit von der Kenntniß von Lehren und Thatsachen abhängig zu machen, mit welchen diejenigen, die sie kennen, ohne ihr Verdienst bekannt, diejenigen, die sie nicht kennen, ohne ihre Schuld unbekannt seien, von welchen weit der kleinere Theil der Menschen überhaupt Etwas gehört, welche vernünftig und gründlich zu prüfen auch von diesem kleinen Theil nur die Wenigsten die Fähigkeit haben. Der einzige Weg zur allgemeinen Religion sei keine beschriebene Urkunde, sondern das Buch der Natur, die Geschöpfe Gottes und die Spuren der göttlichen Vollkommenheiten, welche darin als in einem Spiegel allen Menschen, so gelehrten als ungelehrten, so Barbaren als Griechen, Juden und Christen aller Orten und zu allen Zeiten sich deutlich darstellen. —

Was ist aber demnach das Christenthum? Das Christenthum ist seinem wahren Wesen nach Nichts, als eben die moralische Vernunftreligion; diese ist zwar so alt, daß das Menschengeschlecht (the gospel as old, as the creation), und ihre Grundsätze: Glaube an Gott, Verehrung desselben durch ein tugendhaftes Leben, Hoffnung auf jenseitige Vergeltung, finden sich in verschiedener Weise unter allen Völkern, wenn auch vielfach durch Aberglauben und Priestersatzungen entstellt. Christus hat diese Vernunftreligion von Neuem promulgirt, er ist der eminenteste Lehrer der reinen Vernunftreligon.

Woher stammt aber das, was am Christenthum der Vernunft

widerspricht? Die übernatürlichen Wunder? Die dogmatischen Lehren der Bibel und Kirche? Das ist Betrug der Priester, die zu allen Zeiten das Interesse gehabt haben, den einfachen Vernunftglauben durch Aberglauben und Menschensatzungen zu verschütten — so antworteten die Einen, besonders von englischen Deisten wurde dieser Gesichtspunkt geltend gemacht. Christus und die Apostel — so antworteten die Anderen — haben sich an die Vorstellungen ihrer Zeitgenossen anbequemt, haben z. B. vom Teufel und Teufelsbesitzungen gesprochen, ohne diese Ansichten selbst zu theilen; die Wunder erschienen nur den Zeitgenossen als solche, weil sie die Mittelursachen nicht kannten und von einem unverbrüchlichen Zusammenhang der Natur und von der Stetigkeit ihrer Gesetze Nichts wußten; diese Wundererzählungen sind daher natürlich zu erklären, indem wir die von den Zeitgenossen übersehenen Mittelursachen aufsuchen. So hatte zwar Christus allerdings nur fünf Brode, als die Fünftausend sich um ihn sammelten, aber glücklicher Weise ging gerade eine Caravane arabischer Kaufleute vorüber, denen er das Fehlende abkaufte u. s. w.

Siebenter Brief.

Wie verhielt sich nun die kirchliche Orthodoxie zu dieser Bewegung der Geister? Natürlich bot sie Anfangs alle ihre Truppen dagegen auf, und wir haben es im vorigen Brief aus dem Munde des Reimarus vernommen, welch' ein Heer fürchterlicher Streiter sie auf die Beine stellte, aber merkwürdig! mitten im Kampfe brach ihr, ohne daß sie es merkte, der Schild entzwei, „als wäre er nicht mit Oel gesalbt gewesen," und die Waffen, mit denen sie den Gegner hinfort bekämpfte, hatte sie aus seiner Rüstkammer geholt. Die Orthodoxie übergab — zuletzt ohne Schwertstreich — ihre ganze Festung mit all' den weiten Gemächern dem Feinde zur Verwüstung und getröstete sich damit, daß wenigstens die Außenwerke stehen geblieben waren. Dieses Schicksal hatte sie in allen protestantischen Ländern.

In England hatte die deistische Bewegung sogleich eine ganze Flut von apologetischen Schriften hervorgerufen, aber womit bekämpfte die Kirche ihre Gegner? nur noch mit Vernunftgründen; sie gestand also selbst ein, daß die Vernunft die höchste Instanz sei in Glaubenssachen. Die Filosofie Locke's bildete gleicherweise die Voraussetzung für die Deisten, wie für ihre kirchlichen Gegner, und darin waren zuletzt beide einverstanden, daß die Wahrheiten der moralischen Vernunftreligion den wesentlichen Inhalt des Christenthums ausmachen. „Es ist ein großer Gewinn, wer gottesfürchtig

ist und lässet sich genügen," so lautet jetzt das Sprüchlein der früheren Orthodoxie. Man läßt die alten Dogmen, soweit man kann, mit allen ihren Widersprüchen stehen, und bricht ihnen nur etwa die schärfsten Spitzen ab, im Uebrigen scheut man sich, sie anzurühren, und begnügt sich mit dem unmittelbar practisch Nöthigen. Das Zutrauen in die altkirchlichen Dogmen ist selbst den Vertretern des kirchlichen Systems vollständig geschwunden, und doch hat man auch nicht den Muth, sich zu den Consequenzen des deistischen Standpunktes zu bekennen, — überall ein feiges Sichabwenden von den positiven Dogmen ohne irgend eine Glaubensfreudigkeit, überall ein von der Skepsis zerfressener Glaube.

Aehnlich ist's in der reformirten Schweiz gegangen; die kirchlichen Theologen: Samuel Werenfels in Basel, gest. 1740, Joh. Friedr. Osterwald in Neufchatel, Johann Alfons Turrettin in Genf bezeichnen hier den Umschwung des kirchlichen Geistes.

In Deutschland hatte die alte Orthodoxie noch einmal ihre ganze Kraft zusammengenommen in der Person des Hauptpastors Göze von Hamburg, aber Lessing schüttelte den Mann dermaßen vor der ganzen Nation, daß er nicht bloß seinen früheren Kampfesruhm einbüßte, sondern sich vor den Augen Deutschlands mit Schimpf und Schmach bedeckte. Lessing hat im Namen der modernen Bildung die kirchliche Orthodoxie principiell vernichtet. Seit der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts verschwindet sie mehr und mehr, und den ruhigen Niederschlag der im Zeitalter der Aufklärung gährenden Elemente bildet der kirchliche Rationalismus und Supranaturalismus*), welcher bis in die ersten Decennien des neunzehnten Jahrhunderts die ganze Kirche beherrschte. Beide waren Zwillingssöhne des gleichen Deismus, die sich zwar, wie

*) Rationalismus, deutsch: Vernunftglaube. Supranaturalismus diejenige Richtung, welche neben dem, was die Vernunft aus sich erkennt, noch Uebernatürliches (supranaturalia) soweit gelten läßt, als der Vernunft plausibel gemacht werden kann.

Geschwister pflegen, zuweilen heftig bekämpften, einander aber so bis auf's Haar ähnlich waren, daß sie am Ende Mühe hatten, sich gegenseitig von einander zu unterscheiden.

Betrachten Sie nun, welche vollständige Umwandlung unter der Herrschaft dieses Zwillingspaares die altkirchliche Anschauung erfahren. Mit dem doppelten Grundsatz der Autonomie des Denkens und des Willens trat das Subject an die überlieferte Offenbarung und hergebrachte Kirchenlehre heran und musterte, was davon noch verwendbar und nutzbar sei. Da war vor Allem die Lehre von der Erbsünde und deren schrecklichen Folgen: der vollständigen geistigen Blindheit und moralischen Verdorbenheit und ewigen Verdammniß aller Menschen, das paßte nicht mehr. Das Moralgesetz ist ja als natürliches Gesetz jedem Menschen, auch dem Heiden in's Herz geschrieben und moralisch verantwortlich kann Jeder nur für das sein, was er selber thut, nicht für das, was sein Ahn verbrochen. Sollten die Zähne der Enkel stumpf geworden sein, weil die Großväter saure Beeren gegessen? Die Erbsünde wird daher in der neuen Dogmatik umgewandelt in ein Uebergewicht der Sinnlichkeit. Die Orthodoxie hatte wegen der durch die Erbsünde herbeigeführten moralischen Versunkenheit und Verdammniß aller Menschen ein außerordentliches Eingreifen Gottes, eine übernatürliche Offenbarung als etwas absolut Nothwendiges erklärt. Das ging nicht mehr. Mochte auch eine solche Offenbarung zweckmäßig und für die moralische Besserung der Menschen nützlich gewesen sein, nothwendig war sie nicht, da das Sittengesetz dem Menschen eingeboren ist, und die Heiden, welchen eine solche Offenbarung nicht zu Theil geworden ist, sind darum nicht verdammt worden. Hatte die Orthodoxie die Wahrheit und Göttlichkeit der in der Bibel enthaltenen positiven Religion aus dem Zeugniß des göttlichen Geistes bewiesen, weil ja der Mensch vermöge seines sittlichen Zustandes keinen Maßstab für die Wahrheit in sich selber haben konnte, so wird jetzt die Wahrheit der bibli-

schen Urkunden und die Göttlichkeit des Christenthums durch Vernunftgründe bewiesen: aus den moralischen Wirkungen des Christenthums, aus seiner schnellen Verbreitung, aus der Beschaffenheit der biblischen Schriftsteller: „sie konnten und wollten die Wahrheit sagen." War früher der Opfertod Christi, seine stellvertretende Genugthuung der Mittelpunkt der ganzen Versöhnungslehre, so mußte jetzt die moralische Besserung als das einzige Mittel der Versöhnung mit Gott betrachtet werden; Kant hatte die Meinung, durch irgend etwas Anderes, als durch rechtschaffenes Handeln das Wohlgefallen Gottes zu erwerben, für Religionswahn und Afterdienst erklärt. Der Tod Christi wurde daher entweder als ein bloßes Unterpfand der Sündenvergebung, oder als ein von Gott verfügtes Strafexempel, damit die Menschen nicht meinen, Gott vergebe Sünden ungestraft, oder als sittlicher Heldentod betrachtet. Die Dreieinigkeit, eine der Hauptlehren der Orthodoxie, wurde entweder ganz entfernt oder nur moralisch aufgefaßt und der Gedanke darin gefunden, daß wir Gott den Vater als den einzig wahren Gott anbeten, daß wir uns nicht auf den jüdischen Messias, sondern nur auf Christus, als den moralischen Erlöser verlassen, daß wir endlich uns nicht mit einem äußeren Christenthum begnügen, sondern Früchte des Geistes bringen sollen. Die Gemäßigteren betrachteten die Lehre von der Dreieinigkeit und alle ähnlichen von der Orthodoxie überlieferten Theorien als Noli me tangere und riethen, sich nicht mit theologischen Subtilitäten zu befassen, die keinen practischen Nutzen haben. Daß die Rechtfertigung aus dem Glauben nun einen ganz andern Sinn bekommen mußte, als in der alten Kirchenlehre, versteht sich von selbst. Auch in Beziehung auf die Vollendung des Heils endlich wich die neue Theologie wesentlich sowohl von der biblischen, als der altkirchlichen Anschauung ab. Die Unsterblichkeit wurde nun durch Vernunftgründe aus der Natur der Seele, anstatt aus der Auferstehung Christi bewiesen. Nimmt die h. Schrift einen Mittelzustand, einen Interimsaufenthalt im

Todtenreich zwischen diesem Leben und der ewigen Seligkeit an, so wurde hier — wie übrigens auch in der orthodoxen Lehre — die Seele sogleich beim Sterben an den Ort ihrer Bestimmung gesetzt; die Ewigkeit der Höllenstrafen wird nur hypothetisch angenommen — wenn nämlich die Verdammten in jener Welt sich nicht bessern —; die Seligkeit wird aus einem Zustand absoluter Ruhe zu einem Zustand immerwährenden moralischen Fortschritts; die Auferstehung des Leibes und das jüngste Gericht verlieren die Bedeutung, dagegen wird das Wiedersehen d. h. der unendliche Selbstgenuß des Individuums mit allen seinen endlichen Gefühlen und Herzensbedürfnissen am stärksten betont und mit der ganzen Sentimentalität, welche dieser Richtung bei aller ihrer sonstigen Trockenheit eigen ist, auf Kanzeln und in Büchern breit getreten.

Dieß waren die hauptsächlichsten Anschauungen, in denen der Rationalismus und der Supranaturalismus übereinstimmten. Ihr Streit drehte sich eigentlich nur um die Frage: ist eine übernatürliche Offenbarung möglich oder nicht? Da sagten nun die Rationalisten: weil es sich in der Religion allein um die Moral handelt, so ist eine übernatürliche Offenbarung mit ihren Wundern und unvernünftigen Dogmen unnöthig, dagegen die Supranaturalisten: weil auch diese unter Umständen der Moral förderlich sein können, so sind sie möglich und zweckmäßig. Auch nach der Behauptung der Supranaturalisten sollte die Hauptsache der Offenbarung in dem Satze bestehen, daß derjenige, welcher sich bessert, Freiheit von Strafen und eine dem Grad seiner Moralität entsprechende Vergeltung hoffen dürfe. Soviel Arbeit um ein Leichentuch! So sank der Unterschied zwischen Rationalismus und Supranaturalismus auf ein Minimum herab. Der Rationalismus war ja auch supranatural, denn er nahm ein über und außer der Welt stehendes, also supranaturales höchstes Wesen an, und der Supranaturalismus war auch rational, da die übernatürliche Offenbarung dieses höchsten Wesens, die er aus bloßem, kalten Respekt vor der Schrift-

auctorität noch stehen ließ, nur soviel Geltung für ihn hatte, als sie den moralischen Vernunftglauben ausdrückte, den er mit dem Rationalismus gemeinsam hatte. Ob der Eine einiges Uebernatürliche und Unbegreifliche läugnete, der Andere es stehen ließ, aber nur ungern und gegen den Trieb seiner eigenen Natur, das machte wenig zur Sache. Es war daher kein Wunder, daß die beiden Partheien, des langen Haders müde, ihren Sinn erweichten und endlich Frieden schlossen; in dem ersten Decennium unseres Jahrhunderts kam eine Einheitsformel zu Stande, dahin lautend: daß von beiden Seiten eine göttliche Offenbarung im Christenthum und die Vernunftgemäßheit dieser Offenbarung zugestanden, die Frage dagegen über die Mittelbarkeit oder Unmittelbarkeit derselben dem freien Ermessen jedes Einzelnen überlassen werden solle. Der Bund wurde dadurch besiegelt, daß Jeder von beiden seinem eigenen Namen denjenigen des früheren Gegners als epitheton ornans beisetzte — ein seltener Fall unter Theologen — und so die Einen sich supranaturale Rationalisten, die Andern rationale Supranaturalisten nannten. Das Ganze war freilich nur ein Zeichen von der vollständigen Confusion und Principlosigkeit dieser ganzen Theologie, und Carl Schwarz beschreibt ihren Charakter richtig, wenn er in seiner Schrift „Zur neuesten Theologie" darüber sagt: „Die ganze Theologie trug das Gepräge der Haltungslosigkeit und Zusammenhangslosigkeit. Das alte orthodoxe System war an allen Orten durchbrochen, aber an seine Stelle kein neues getreten. Ueberall Unsicherheit und Halbheit, ein kleinliches Feilschen um ein Bischen mehr Vernunft oder Offenbarung, ein feiges Sichabwenden von den alten Dogmen ohne Sicherheit und Schärfe der Kritik, ein äußerliches, rein gelehrtes Sichbeschäftigen mit der heiligen Schrift, das sich biblische Theologie nannte, ohne Glaubenskraft und Gedankeneinheit, dabei viel Moral und gesunder Menschenverstand, aber beides in der schlaffsten und ordinärsten Gestalt."

Ich habe versucht, Ihnen ein Bild zu geben von den religiösen

Bildungskämpfen, welche das achtzehnte Jahrhundert so stürmisch bewegt haben und endlich im kirchlichen Rationalismus zu einiger Ruhe gelangt sind. Ich werde nun den Wahrheitsgehalt derselben prüfen, damit wir ebensosehr die wesentlichen Fortschritte schätzen, als die Mängel kennen lernen, welche dieser Gestalt des religiösen Bewußtseins, wie jeder geschichtlichen Erscheinung anhängen.

Man hat eine Zeit lang eine rechte Freude daran gehabt, den Rationalismus todtzuschlagen; alle Richtungen, die in unserer neueren Literatur vertreten sind, alle Fractionen der Theologie, die Orthodoxen, die Gefühligen, die Speculativen haben gemeinsam auf ihn losgeschlagen und ihn zum Fegeopfer der Leute gemacht; man legte es recht darauf an, vor aller Welt zu zeigen, daß man mit dieser „seichten Aufklärerei," mit dieser kahlen Verständigkeit gar nichts gemein haben wolle — obwohl ein Quentchen von dem Verstand, den man am Rationalismus tadelte, vielen seiner Tadler wohl angestanden wäre. Es ist leicht groß zu sein, wenn man auf den Schultern eines Andern steht, aber vergessen, daß man darauf steht, und sich mit seiner Größe brüsten, ist lächerlich.

Daß der Rationalismus aus den Verirrungen eines überspannten Dogmatismus, die den innersten Grund des sittlich religiösen Lebens unterwühlt hatten, das Bewußtsein des Christen wieder zurückgeführt hat zu dem rein Sittlichen und ewig Menschlichen des Christenthums, das ist sein größtes Verdienst. Das Christenthum ist seinem innersten Wesen nach nichts Anderes, als moralische Vernunftreligion — das ist die entscheidende Behauptung des Rationalismus. Hat er mit dieser Behauptung nicht vollkommen Recht, wenn man bedenkt, wem er sie gegenübergestellt hat? Einer Kirche, die seit siebenzehnhundert Jahren in eine Summe von dogmatischen Lehren und geschichtlichen Thatsachen das Wesen des Christenthums und die Bedingungen des Heils für den Menschen gesetzt hatte. Das innerliche Christenthum ist unabhängig von dem dogmatischen und äußerlich historischen,

die Religion ist nicht Theologie, der Glaube ist nicht die Confession, zufällige Geschichtswahrheiten können nicht der Grund und die Bedingung ewiger Religionswahrheiten sein, das sind die Grundgedanken des Rationalismus, deren Leuchter keine Macht der Welt mehr von dem Altar der Menschheit herabstoßen wird.

„Zufällige Geschichtswahrheiten — so hat Lessing diesen Gedanken in seiner klaren, treffenden Art ausgesprochen — können der Beweis von nothwendigen Vernunftwahrheiten nie werden. Denn was heißt: einen historischen Satz für wahr halten, eine historische Wahrheit glauben? Heißt es im Geringsten etwas Anderes, als: diesen Satz, diese Wahrheit gelten lassen? Nichts dawider einzuwenden haben? sich gefallen lassen, daß ein Anderer einen anderen historischen Satz darauf baue, und sich selbst vorbehalten, andere historische Dinge darnach zu schätzen? Wenn ich historisch Nichts dawider einwenden kann, daß Christus vom Tode auferstand: muß ich darum für wahr halten, daß eben dieser auferstandene Christus der Sohn Gottes gewesen sei? Man sagt freilich: aber eben dieser Christus, von dem du historisch mußt gelten lassen, daß er vom Tode erstanden ist, hat es selbst gesagt, daß Gott einen Sohn gleichen Wesens habe und daß er dieser Sohn sei. Das wäre ganz gut: wenn nur nicht, daß dieses Christus gesagt, gleichfalls nicht mehr, als historisch gewiß wäre. Wollte man mich noch weiter verfolgen und sagen: O doch, das ist mehr, als historisch gewiß; denn inspirirte Geschichtschreiber versichern es, die nicht irren können, — so ist auch das leider nur historisch gewiß, daß sie inspirirt waren und nicht irren konnten. Das, das ist der garstige, breite Graben, über den ich nicht kommen kann, so oft und ernstlich ich auch den Sprung versucht habe."

Aber gesetzt den Fall, dir sei der Sprung über den garstigen Graben gelungen, du könntest vermöge deiner ganzen geistigen Organisation alle Wundererzählungen des alten und neuen Testamentes

glauben, bist du darum um ein Haar religiöser, als der, welcher es nicht kann, weil ein solcher Glaube allen seinen Grundansichten von Gott und Welt widerspricht, weil er die Aechtheit der Berichte nicht hinlänglich bezeugt findet, weil er weiß, daß es mit allen bloß historischen Wahrheiten die Bewandniß hat, daß Irrthum mit unterlaufen kann? Ein Glaube, dessen Möglichkeit rein abhängig ist von dem Grad historischer und filosofischer Einsicht, von der ganzen Art der Verstandesdisposition eines Menschen, soll das Wesen des Christenthums ausmachen? Ein Mensch, der Christi Geist hat und in seiner Liebe wandelt, aber zufällig zweifelt, ob dieses oder jenes Factum in diesem oder jenem Winkel der Erde sich so zugetragen habe, wie es in Büchern erzählt wird, deren Verfassungszeit um achtzehn Jahrhunderte hinter uns liegt, über deren Entstehungsart wir sehr unsichere Nachrichten haben — ein Solcher soll kein Christ sein und das Wort des Apostels gälte nicht mehr: „nur wer Christi Geist nicht hat, der ist nicht sein?“ Wann wird man aufhören, an den Faden einer Spinne nichts Geringeres, als die ganze Ewigkeit hängen zu wollen? — so durfte Lessing mit Recht fragen, und so müssen wir leider heute fast ein Jahrhundert später wieder fragen, nachdem ein sich überstürzender Confessionalismus angefangen, die Grundwahrheit, die der Rationalismus an's Licht gebracht, vollständig zu verläugnen.

Ist die rationalistische Anschauung unchristlich? Man lese doch aufmerksam in unsern drei ersten Evangelien nach, was Christus auf jeder Seite über das religiöse Grundverhältniß des Menschen und über die Bedingungen des Heils sagt. Durchgängig macht er den sittlichen Werth des Menschen abhängig von der Reinheit seiner Gesinnung und dieses Sittliche der Gesinnung bildet den Maßstab für das Verhältniß des Menschen zu Gott. Man vergleiche doch alle Lehrworte und Gleichnißreden Christi in diesen Evangelien, ob er die Theilnahme am Reiche Gottes von etwas Anderem abhängen läßt, als von der sittlichen Thätigkeit des

Menschen, der sich ganz hingibt an den Willen Gottes? Ja, Christus ist ein bedeutender Rationalist, werfet den ersten Stein auf ihn! Die Religion, die Christus selbst gehabt und gelebt hat, ist doch das Erste und erst in zweiter Linie steht die Religion, welche die Theologie — schon die Apostel, besonders Paulus und Johannes — und die Kirche über Christus aufgestellt hat. Nur von diesem principiellen Grundsatz des Rationalismus aus ist es möglich, einmal über die confessionell beschränkten Sonderkirchlein hinauszugelangen, zu der Einen allgemeinen evangelisch-christlichen Kirche, die alle Glaubensweisen in sich tragen kann — selbst einen Stahl und Leo — weil sie doch Einen Geist und Einen Glauben hat, die da weiß, daß nur der Geist lebendig macht, aber der Buchstabe tödtet, daß nur das Wort vom Geiste gesprochen, das Irrige und Verkehrte in die rechte Schranke weist, nicht die Polizei.

So hat der Rationalismus durch den Nachdruck, den er auf die moralische Wirkung der Religion gelegt, durch die Betonung des rein Sittlichen und ewig Menschlichen im Christenthum wahrhaft befreiend gewirkt, so nicht minder durch das Recht, das er der denkenden Vernunft erobert hat, Alles zu prüfen und vor ihren Richterstuhl zu fordern. Ich habe im letzten Brief gezeigt, wie sehr auch dieser Grundsatz dem christlichen und protestantischen Geiste angemessen ist, wie erst durch ihn der Glaube im protestantischen Sinn dieses Worts und die freie Persönlichkeit möglich werden. Diese beiden vom Rationalismus eroberten Grundsätze: die Autonomie des sittlichen Willens und des denkenden Geistes, werden für jede weitere Entwicklung des religiösen Bewußtseins so gewiß maßgebend bleiben, als die Geschichte nie Rückschritte macht.

Aber in der Anwendung und Ausführung dieser beiden Grundsätze machte freilich der Rationalismus bedeutende Fehltritte, und darin liegt seine geschichtliche Schranke, deren Ueberwindung die Aufgabe der auf ihn folgenden Entwicklung des christlichen Geistes

werden mußte. Die Moral, in welche er die Religion aufgehen ließ, war nur eine einseitige, untergeordnete Form des sittlich-religiösen Geistes und entbehrte des rechten Grundes und des tieferen Gehaltes, und die Vernunft, die er in Bewegung setzte, war nur ein untergeordnetes Moment der Vernunft, ein für die Welt der Ideen, für das Uebersinnliche nicht ausreichendes Instrument, nämlich der Verstand, der sich entgegensetzt dem Gefühl, den dunkeln Tiefen des Gemüths, der Religion, der Poesie, allem Unmittelbaren und Ursprünglichen, das sich nicht in bewußte Verständigkeit auflösen läßt, der logische Verstand, der die Wahrheit in fertige Begriffe und Schlüsse faßt und alles Leben in das Prokrustesbett seiner abstracten Formeln spannt, und gar nicht begreifen kann, daß es Dinge in der Welt geben soll, die sich nicht in seine Schulweisheit fügen wollen, der Verstand, dessen Wesen es ist, zu scheiden und zu unterscheiden, der daher überall trennt, was die Natur zusammenfügt und unauflösbare Gegensätze aufrichtet zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen, zwischen Gott und der Welt, zwischen Freiheit und Gnade, zwischen Geist und Natur, zwischen Vernunft und Offenbarung ꝛc., während die Vernunft alle diese scheinbaren Widersprüche, aus denen die Welt und das Leben zusammengesetzt ist, in ihrer inneren Einheit begreift.

Die Religion — sagt der Rationalismus — ist Moral und Nichts als Moral, die Befolgung der moralischen Gesetze als göttlicher Gebote. Aber diese Moral hebt die Religion auf. Sie kennt Gott nur als moralischen Gesetzgeber, der außer und über dem Menschen steht und ihm aus unerreichbarer Ferne dictirt: du sollst. Nun ist aber die Religion das Streben des menschlichen Geistes nach Einheit mit Gott und setzt also voraus, daß es zum Wesen des Menschen gehört mit Gott Eins zu sein, daß die Wesensgemeinschaft Gottes und des Menschen eine ursprüngliche ist. Der Rationalismus setzt Gott und Mensch einander gegenüber als zwei für sich bestehende, mit Freiheit begabte Wesen, die nicht in einer

inneren Wesens- und Lebensgemeinschaft, sondern nur in einem moralischen Verhältniß zu einander stehen. Daher begreift der Rationalismus die ethischen Grundanschauungen des Christenthums, die durchaus eine wahre Lebens- und Wesensgemeinschaft zwischen Gott und Mensch voraussetzen, nicht. Das Christenthum nennt Gott den Vater, der den Menschen aus dem Verderben der Sünde herumholt, die Liebe, die erlösend und sich selbst hingebend dem Sünder entgegengeht, den heiligen Geist, der sich ausgießt über die Menschenherzen und Wohnung in ihnen macht. Der Gottmensch, d. h. der Mensch, der den heiligen göttlichen Geist als das Princip seines Wollens und Handelns in sich hat, dessen menschliches Wesen darum die reinste Darstellung des göttlichen ist, ist von Anfang an als eine Grundanschauung des Christenthums betrachtet worden. Auch der Trinität, obgleich diese Lehre in ihrer kirchlichen Ausbildung ein Widerspruch ist, gleich geheimnißvoll dem Weisen, wie dem Thoren — liegt diese schaffende, erlösende, heiligende Beziehung Gottes zum Menschen zu Grunde. Der Rationalismus ist allen diesen Vorstellungen grundsätzlich feind, er stellt Gott und Mensch dualistisch auseinander, faßt die Religion nur als Moral, als ein Handeln aus der Autonomie des Willens heraus und Gott nur als den moralischen Gesetzgeber. Hebt er so das innerste Wesen der Religion auf, so hat er auch von der Natur des sittlichen Handelns einen zu niedrigen Begriff. Er sinkt vom christlichen auf den jüdischen Standpunkt zurück, wo Gott gleichfalls dem Menschen nur als Gesetzgeber und das Gute nur als ein Gesetz, als ein Sollen gegenüber tritt. Dadurch wird ein Zwiespalt in das menschliche Wesen gesetzt, der keine wirkliche Versöhnung und keine reine Sittlichkeit zuläßt, ein fortwährender Zwiespalt zwischen Natur und Geist, zwischen Vernunft und Sinnlichkeit. Die Vernunft ist der Dictator, welcher der stets widerstrebenden Sinnlichkeit das Sittengesetz entgegenhält als einen kategorischen Imperativ, dem sie unbedingt sich zu unterwerfen hat; alles sittliche Handeln

muß aus Achtung vor dem Sittengesetz hervorgehen und dieses schreibt dem Menschen in jedem Augenblick seines Lebens seine sittliche Aufgabe vor und gebietet ihm, mit steter Ueberwindung der Hindernisse in der Tugend zu beharren. Treffend hat Schiller diesen Moralbegriff bezeichnet in dem bekannten Xenion:

> Gerne dien' ich den Freunden, doch thu' ich es leider aus Neigung,
> Und so wurmt es mir oft, daß ich nicht tugendhaft bin.

Ist dies wirklich die Gestalt des Guten und Sittlichen im Menschenleben? Wenn die Mutter ihr Kind liebt und ihm Gesundheit und Leben opfert, thut sie dieß aus Achtung vor dem Sittengesetz? Nein, sondern aus dem natürlichen Drang ihres mütterlichen Herzens; sie kann nicht anders, getrieben von der Natur, nicht vom Sittengesetz. Die Liebe ist die thatsächliche Widerlegung des rationalistischen Moralprincips; in der Liebe ist das Natürliche und das Geistige, die Vernunft und die Sinnlichkeit, in denen der große Scheidekünstler Verstand nur Gegensätze sieht, thatsächlich so vereinigt und verschmolzen, daß man den Anfang des Einen und das Ende des Andern gar nicht entdecken kann. Die Liebe materialisirt den Geist und idealisirt die Materie. Alle Formen der natürlichen, naiven, reflexionslosen Sittlichkeit, die Liebe, die Freundschaft, die Pietät, die ungewollt und ungesucht ihr Band um die Herzen schlingen, kann der Rationalismus ebenso wenig begreifen, als es die kirchliche Erbsündentheorie vermag. Wenn die Sinnlichkeit der Vernunft nur widerstrebt, wenn der Mensch, ehe er wiedergeboren ist, ganz verdorben und unfähig zum Guten ist, wie kann dann ein Heide sein Leben für's Vaterland opfern, und eine Mutter aus natürlichem Trieb ihr Kind bis zum Tode lieben, und ein Freund das Leben dem Freunde weihen? Warum erwürgt dann die Mutter ihr Kind nicht? warum beraubt der Bräutigam die Braut nicht in der Umarmung? Alle diese Erscheinungen des Sittlichen auf dem Boden des natürlichen Menschenlebens beweisen, daß Gott dem Menschen nicht bloß gegenübersteht als Gesetzgeber, sondern daß er

dem Menschen einwohnend (immanent) ist, daß das Gute ihm nicht gegenübertritt als bloßes Sollen, sondern von Hause aus ein Stück seiner gottbegabten Menschennatur ausmacht. Den falschen rationalistischen Moralbegriff, der Gott und Mensch dualistisch scheidet, hat das Christenthum principiell überwunden durch seine Anschauung von dem im Menschen wohnenden Gott, von dem in die Herzen ausgegossenen heiligen Geist.

Derselbe Dualismus, den der Rationalismus zwischen Gott und Mensch setzt, erscheint natürlich auch in dem Verhältniß Gottes zur Welt überhaupt. Wie er dem Menschen gegenüber der über und außer ihm stehende Gesetzgeber ist, so ist er der Welt gegenüber der über und außer ihr stehende Baumeister und Regent. Gott ist ein Wesen neben, über und außer der Welt, das sich zu dieser ähnlich verhält, wie ein Künstler zum Kunstwerke. Dieser überweltliche und übernatürliche Gott offenbart sich nur im Universum, indem das System der Naturgesetze auf ursprünglicher göttlicher Gesetzgebung beruht, wie das System der Sittengebote im menschlichen Gewissen auf Gott, als den moralischen Gesetzgeber zurückweist; wie der Mensch durch seinen freien Willen autonom ist und relativ von Gott unabhängig, so verläuft die Welt, seitdem sie geschaffen, in relativer Unabhängigkeit von Gott gemäß den Gesetzen, die er in sie gelegt, ohne irgend eine unmittelbare specielle Einwirkung Gottes auf sie.

Man begreift aus diesem dem Deismus eigenthümlichen Gottesbegriff die Confusion, die zwischen Rationalisten und Supranaturalisten über die Frage nach der Möglichkeit einer Offenbarung entstehen konnte. Ist eine Offenbarung Gottes, wie sie das alte und neue Testament voraussetzt, d. h. ein specielles außerordentliches Eingreifen Gottes in den Weltverlauf, wodurch Wirkungen hervorgebracht werden, die aus dem Weltzusammenhang nicht gefolgt wären — ist eine solche Offenbarung möglich? Die Möglichkeit an sich konnte eigentlich auch der Rationalismus nicht bestreiten, selbst

Fichte in seiner Schrift „Kritik aller Offenbarung“ gibt die Möglichkeit zu und Kant stellt sie gleichfalls nicht in Abrede. Warum sollte Gott nicht ein und das andere Mal in das Räderwerk der Welt auf außerordentliche Weise eingreifen, wenn durch den unbeschränkt freien Gebrauch, den der Mensch von seinen Kräften machen kann, irgendwo Etwas aus den Fugen gerathen ist? Warum sollte Gott nicht nachhelfen, wenn durch den schlechten Gebrauch, den die Menschen von ihrer Freiheit gemacht haben, das Uebergewicht der Sinnlichkeit so groß geworden ist, daß das Sittengesetz nicht mehr mächtig genug ist, um durchzubrechen? Durch solche aus dem innersten Kern des Deismus entstandene Reflexionen ließ sich der Supranaturalismus bewegen, die in der Bibel enthaltenen übernatürlichen Geschichten und Dogmen noch gelten zu lassen, obwohl sie seinem innersten Sinn ebenso zuwider waren, wie dem strengeren Rationalismus. Darum erklärt sich der Friedenscongreß, auf dem beide Partheien sich die Hand reichten, denn principiell, in ihrem Gottesbegriff waren beide einig; daraus aber auch die lendenlahme supranaturalistische Theologie, die aus todtem Respect vor der Schriftauctorität Etwas stehen ließ, das kein Gegenstand des Glaubens — im wahren Sinn dieses Wortes — für sie mehr sein konnte, der ungläubige Glaube, der immer ängstlich sich bemüht, das Uebernatürliche durch exegetische Kunststücke ganz oder wenigstens halb natürlich und das übervernünftige Dogma vernünftig zu machen, eine Theologie, die immer zugleich Ja und Nein sagt. Aber „Ja und Nein zugleich ist eine schlechte Theologie“ hat Shakespeare einmal gesagt. Doch ich werde mit dieser schlechten Theologie, mit diesem gläubig ungläubigen Supranaturalismus, der alle Uebernatürlichkeiten des Dogma als ein Noli me tangere stehen läßt, weil ihm ebenso das Herz dazu fehlt, als der Muth des Gedankens — ich werde damit noch mehr zu thun haben, wenn ich Ihnen später die Entwicklung des theologischen Geistes in der neuesten Zeit schildern werde.

Ist so Gott der höchste vollkommene Geist, außer und über der Welt, was ist dann die Welt? Die Welt ist dann nothwendig geistlos, bloße Materie, ungeistiger Stoff, und wenn sich nun doch überall in ihr Zweckmäßigkeit, lichtvolle Ordnung, Gesetz, also doch Geist zeigt, so ist dieser Geist erst in sie hineingetragen von dem Gott, „der von außen stößt" — wie Goethe diesen Gottesbegriff vortrefflich zeichnet. Die ganze Welt erscheint so als ein Machwerk göttlicher Absichten, als ein Mittel zur Ausführung göttlicher, ihr selbst äußerlicher und fremder Zwecke, als eine Maschine, welche die göttliche Weisheit geschaffen und geordnet hat. Jedes Ding hat nicht seinen Zweck in sich selbst, als eine eigengeartete, individuelle Darstellung und Ausprägung des göttlichen Gedankens, sondern es hat seinen Zweck außer sich, es ist Mittel für andere Dinge und nur mit Rücksicht auf den Nutzen, den es andern bringen soll, ausdrücklich von Gott gerade mit diesen Organen ausgestattet. Die leblose Natur ist das Mittel, wodurch sich die lebendige erhält und ernährt, und Alles zielt auf den Menschen, die Krone der Schöpfung. Wie weise und gütig ist doch der Schöpfer, daß er Alles so zum Nutzen des Menschen eingerichtet hat! „Welche Verehrung verdient der Weltenschöpfer, der gnädig, als er den Korkbaum schuf, gleich auch den Stöpsel erfand!" Auf diese Anschauung gründet sich besonders der in der deistischen Literatur so breit getretene theologische Beweis für das Dasein Gottes. „Kein künstliches Werk ist von selbst entstanden; nun ist die Welt das höchste Kunstwerk, folglich muß sie von einem guten, vollkommenen Urheber gebaut sein. In der Welt finden sich allerwärts deutliche Zeichen einer Anordnung nach bestimmten Zwecken; den Dingen der Welt ist diese Anordnung fremd, weil sie als bloße Mittel sich nicht selbst zu bestimmten Endabsichten vereinigt haben, es existirt also eine über der Welt erhabene Ursache, die mit weiser Absichtlichkeit die Zwecke in die Dinge hineingelegt hat". Der Deismus verwandelt die den Dingen einwohnende Zweckmäßigkeit in eine äußere,

den Endzweck in den Nützlichkeitsbegriff, das Leben in Maschine. Das Wort Schiller's: „gleich dem todten Schlag der Pendeluhr dient sie knechtisch dem Gesetz der Schwere, die entgötterte Natur" trifft ebenso sehr die von Bako, Cartesius eingeführte, von Spinoza vollendete Naturbetrachtung, wie diese rationalistische Anschauung. Jene hatte die Endursachen aus der Welt ausgeschlossen, indem sie nur den mechanischen Stoß der Körper, den strengen Zusammenhang von Ursache und Wirkung zuließ, und Spinoza erklärte alle Zweckbegriffe für menschliche Hirngespinnste. Der deistische Rationalismus betrachtet zwar die Welt ganz aus dem Gesichtspunkt der Zweckmäßigkeit, aber er hat nur einen Gott „der von außen stößt," und Mensch und Natur sind entgöttert.

Der Rationalismus ist vermöge seiner Grundbegriffe durchaus unpoetisch. Die Poesie, „die in schöne Leiblichkeit Gedanken eingebären und in Gedankenduft das Leibliche verklären will," bleibt da ein vollständiges Räthsel, wo man Gott und Welt, Geist und Natur, Vernunft und Sinnlichkeit als Gegensätze außer einander stellt. Das eigentlich dichterische Schaffen, das Schaffen des Genie's, das nicht aus bewußter Reflexion, sondern wie ein Naturdrang sich vollzieht, wird hier nicht begriffen, wo nur der reflectirende, zu den besten Zwecken stets sorgfältig die besten Mittel suchende Verstand regiert. Daher hat die Aufklärung und der Rationalismus keine Poesie. Nehmen Sie einmal unsere Kirchenlieder zur Hand, die aus der Periode des rationalen Supranaturalismus stammen. Welches heillose Zeug! welche versificirte Moral und Dogmatik ohne den mindesten Funken der Poesie. Ueberall abstracte Begriffe, wie Pflicht, Tugend, Gesetz; alle Tiefe des Gefühls, alle Naivetät der Empfindung, alle Ursprünglichkeit des Ausdrucks, alle Originalität des Gedankens verschwunden und selbst da, wo sich diese Eigenschaften fanden, wie in den ältern Kirchenliedern, unbarmherzig ausgemerzt. Neben dieser trockenen, alle Frische der Empfindung und des concreten Lebens verwischenden

Verständigkeit läuft, aus derselben Quelle fließend, die abstracte Sentimentalität, das überschwengliche Pathos des Gefühls, das sich in den nämlichen übersinnlichen Abstractionen bewegt, wie der nüchterne Verstand, und es nie zu Gestalten von Fleisch und Blut, zu einer wirklichen Hereinbildung der Idee in die Welt bringt. Die letztere Richtung ist besonders durch Klopstock vertreten und so geartet sind seine Kirchenlieder, sein Messias, seine Hymnen. Alles, was die rationalistische Periode dichtete, stammt aus dem Kopf, nicht aus dem Herzen und aus der Fantasie. Es fehlt die schöpferische Fantasie, es fehlen die Naturlaute. Die Gefühle werden nicht dargestellt, wie das Herz sie fühlt, sondern wie der Verstand sie denkt. Die Kunsttheorie, die Gottsched in jener Zeit in Deutschland aussprach, daß die Poesie nur in der Form liege, und daß das productive Element derselben der Verstand sei, welcher an der Hand der Regeln die Werke der Dichtkunst hervorbringe, vollziehen die Dichter der Aufklärungszeit in ihren Werken. Lessing war der Einzige, der durch seine dramatischen Werke den Beweis lieferte, wie nahe das Talent, von einer tüchtigen Verstandeskritik geleitet, an das Genie grenzt. In England sind Dryden und Pope die Könige der Dichter im Aufklärungszeitalter; nüchterne Glattheit, trockene Verständlichkeit und Plattheit, verstandesmäßige Correctheit ist der Charakter ihrer Poesie. Die Dichtung schreitet nicht mehr „fein fröhlich, willig, mild und liebreich“ einher, sondern gezwungen und schnurgleich an die Regeln gebunden. Shakespeare mit seiner titanischen Naturkraft, mit seiner genialen Regellosigkeit wurde selbst von seinem eigenen Volke wie ein Schulknabe behandelt; es konnte ihn nur genießen in dem Zopf, den es ihm angehängt hatte.

Der große Herrscher dieses Zeitraums ist der Verstand, der alles Ursprüngliche, Naturwüchsige haßt und nur das Helle, Regelrechte, Correcte gelten läßt; er führt das Scepter in allen Ländern und in allen Lebensgebieten: in der Dichtung, in der Baukunst, in der Religion, in der Moral, in der Filosofie, in der Politik.

Was sich in seine Regeln nicht fügte, was nicht nach der vorgehaltenen Schnur ging, das wurde beschnitten. Dieses Nivelliren und Gleichmachen, dieses gewaltsame Hemmen Alles dessen, was nach dem Trieb seiner Natur wachsen und sich ausbreiten möchte, ist ein eigenthümlicher Zug dieser Verstandesaufklärung. Was der Gärtner jener Zeit an der Natur verübte, indem er allen üppigen Naturwuchs mit der Scheere beschnitt und in regelrechte, schnurgerade Formen brachte, dasselbe übte z. B. ein Josef II. in der Politik, indem er Alles, was mit freiem, ungehemmtem Triebe aus der geschichtlichen Entwicklung seiner Völker herausgewachsen war, mit Einem Male abschnitt, und durch Octroyirung der politischen Theorien der Verstandesaufklärung die kranke Zeit heilen wollte. Dieses Nivelliren und Centralisiren, dieses gewaltsame Auswischen aller naturwüchsigen Eigenthümlichkeiten des Volkslebens ist bis auf den heutigen Tag dem politischen Liberalismus, der aus jenen Bildungskreisen herausgewachsen ist, geblieben, und darum hat er bisher gegen den Absolutismus so wenig ausgerichtet, weil er den Grundsatz des geschichtswidrigen Nivellirens und Centralisirens mit diesem theilt.

Wie die Aufklärung mit der Zeitgeschichte radikal gebrochen hat, wo dieselbe den Formeln und Regeln des Verstandes nicht entsprach, so mußte sie natürlich mit der ganzen Weltgeschichte brechen und darunter auch mit den geschichtlich überlieferten Religionen. Was der Verstand findet, ist ja auch so einfach und klar, daß jeder gesunde Mensch es einsehen muß. Gott, Tugend und Unsterblichkeit — das ist die ganze Wahrheit, was darüber ist, das ist vom Uebel. Konnten die Menschen so verblendet sein, in den paar tausend Jahren ihrer Entwicklung das nicht einzusehen? Das ist nicht möglich; die natürliche Vernunftreligion ist so alt als die Welt, Moses hat sie gehabt, Sokrates hatte sie, Christus hatte sie, Muhamed hatte sie. Das Christenthum ist Nichts, als die moralische Vernunftreligion, was sich in diese Schablone nicht

einfügen läßt, das wird mit der Verstandesscheere einfach weggeschnitten. Wie wenig ist diese Verstandesaufklärung angethan, die Geschichte zu begreifen! Natürlich! alle geschichtlichen Erscheinungen sind individuelle eigenthümliche Gestalten, deren charakteristisches, eigenartiges Wesen nur aus ihnen selbst, aus den eigenthümlichen Zeit- und Bildungsverhältnissen begriffen werden kann, aus denen sie hervorwuchsen. Hat man denn irgend das eigenthümliche Wesen des Christenthums, wodurch es sich von allen anderen Religionen und Geistesrichtungen unterscheidet, im Geringsten begriffen, wenn man die paar allgemeinen Begriffe der Vernunftreligion, die der Verstand aus allen Religionen abgezogen hat, auf dasselbe anwendet? Das Christenthum ist nicht eine Summe von formulirten Verstandessätzen — in dieser verkehrten Meinung ist die Verstandesaufklärung mit der Verstandesorthodoxie einverstanden, wie ich schon in meinem ersten Briefe gezeigt habe — sondern es ist ein lebensvolles Princip, das in der Unmittelbarkeit, mit welcher es zuerst auftritt, eine Reihe von Gegensätzen und scheinbaren Widersprüchen in sich schließt, die nun heraustreten, sich geltend machen, sich practisch ausleben wollen und so eine wirkliche innere Entwicklung des Princips möglich machen. Wenn das Christenthum in den paar Sätzen der Vernunftreligion aufgeht, woher dann diese dogmatische und kirchengeschichtliche Entwicklung, die es durchgemacht hat? Der Rationalismus kann sie nicht begreifen. Wie konnte die katholische Kirche mit all' den eigenthümlichen Zügen, die ich im zweiten Brief hervorgehoben habe, aus dieser schlichten, jedem Kind einleuchtenden Vernunftreligion hervorgehen? Woher dann all' die Dogmen, über die Dreieinigkeit, über die Christologie u. s. w., die unter so heißen Kämpfen festgestellt worden sind? Die Verstandesaufklärung begreift das Alles nicht. Zufällige Mißverständnisse, Pfaffenbetrug, hierarchische Gelüste, Intriguen der Fürsten und ihrer Minister, die Selbstsucht der Klugen, die nach dem Grundsatz handelt: mundus vult decipi, ergo deci-

piatur — das sind die Fäden, an denen die großen Entscheidungen der Welt- und Kirchengeschichte hängen. Daß in den großen Dogmenkämpfen der christlichen Kirche sich eine innere Nothwendigkeit geltend machte, daß Päpste, wie Gregor VII. und Innocenz III. wirklich getragen waren von einer heiligen Ueberzeugung und begeistert von einem für jene Zeit großen und wahren Ideal, davon hat dieser Verstand keine Idee; er kann keine Zeit und keine geschichtliche Erscheinung aus ihren eigenthümlichen Bildungszuständen begreifen; weil er nur Eine Elle für Alle hat, weil er die Wahrheit für eine Ein für alle Male fertige Formel ansieht, so begreift er die sich allmählig entwickelnde Vernunft in der Geschichte der Menschheit nicht und hat keinen Sinn für das Eigenthümliche, Charakteristische der Dinge.

So zeigt sich hier wieder die merkwürdige Erscheinung, die wir früher schon in der Geschichte des Pietismus wahrgenommen haben, daß der Grundsatz der Toleranz, den der Rationalismus mit so großen Buchstaben auf seine Fahne geschrieben hat, in sein gerades Gegentheil umschlägt. In diesen merkwürdigen Widerspruch mit sich selbst geräth die Verstandesaufklärung. Sie will Alles aufklären, und die ganze Geschichte der menschlichen Entwicklung wird ihr unbegreiflich, sie will die Vernunft überall hinbringen, und findet überall in der Welt nur Unvernunft; sie hat die Wunder und Offenbarungsakte weggebracht und dafür einen Hintergrund von gemeinen Künsten, Staatsintriguen, Priesterbetrug gesetzt. Indem sie dem Lichte ihres Verstandes nachgeht, sieht sie am Ende Nichts mehr leuchten, als ihr eigenes Laternlein. Sie urtheilt nach dem reinen Verstandesgesetz, daß die Wahrheit nur Eine sein könne, daß darum falsch sein müsse, was mit dieser nicht übereinstimmt. Ganz wie wir es beim Pietismus gesehen haben. Extra Christum nulla salus, sagte dieser. Extra Kantium nulla veritas, sagt der Rationalismus. „Gilt bei den Orthodoxen Alles für Unglaube, was mit den fertigen Lehren der geoffenbarten Religion nicht über-

einstimmt, so gilt bei ihren Gegenfüßlern, den Aufklärern, Alles für Aberglaube, was mit den fertigen Begriffen der natürlichen Religion nicht übereinstimmt". Ist so dieser Verstand intolerant gegen die Vergangenheit, so wird er es gegen die Gegenwart noch mehr sein, da jetzt sein Licht so hell leuchtet. Einen Pietisten, einen Orthodoxen wird er nur entweder für einen Dummkopf, oder, wenn er sonst in ihm einen Mann von Verstand und Talenten bemerkt, für einen Heuchler halten können. So bewährt es sich immer: wo man das Heil und die Wahrheit in fertigen Formeln hat, da herrscht die Intoleranz; nur wer nicht fertig ist, wer die Wahrheit immer von Neuem erkämpft, der weiß, daß sie zwar das allereinfachste, aber auch das allerschwerste Ding der Welt ist. Das Einfachste ist immer das Schwerste. Lessing, ebenso scharf und unerbittlich in seiner Kritik, wie duldsam und milde in seiner Gesinnung, hat die schönen Worte gesprochen: „Nicht die Wahrheit, in deren Besitz ein Mensch ist, oder zu sein meint, sondern die aufrichtige Mühe, die er angewandt hat, hinter die Wahrheit zu kommen, macht den Werth des Menschen. Denn nicht durch den Besitz, sondern durch die Nachforschung der Wahrheit erweitere ich die Kräfte. Der Besitz macht ruhig, träge, stolz. Wenn Gott in seiner Rechten alle Wahrheit und in seiner Linken den einzigen immer regen Trieb nach Wahrheit (obschon mit dem Zusatz, mich immer und ewig zu irren) verschlossen hielte und spräche zu mir: wähle! Ich fiele ihm mit Demuth in seine Linke und sagte: Vater gieb! die reine Wahrheit ist ja doch nur für dich allein." Die Wahrheit ist wie der Aether: klar, aber von unergründlicher Tiefe.

Achter Brief.

Die Aufklärung und der Rationalismus hatten nicht geleistet, was sie versprochen; sie hatten Alles aufklären wollen und verdunkelten Alles, sie hatten mittelst der Vernunft die ganze Welt begreifen, d. h. als einmüthiges Ganze erkennen wollen, und am Ende war Alles in lauter starre Gegensätze zerschlagen; indem der Rationalismus Gott und Welt, Geist und Natur, Verstand und Gefühl, Freiheit und Gnade, Vernunft und Offenbarung einander entgegensetzte, hatte er damit eine Reihe von Problemen hingestellt, die eine Lösung verlangten. Wir bemerken daher schon am Ende des achtzehnten Jahrhunderts, während der Rationalismus und Supranaturalismus sich in der Kirche breit setzt, eine ganz entgegengesetzte Strömung in den höheren Regionen des Geistes; während jener über die Möglichkeit und Wirklichkeit einer längst vergangenen Offenbarung sich abmüht, geht eine neue Geistesoffenbarung durch die Welt, und während das Kirchensalz vielfach dumm geworden ist, treten Laien, ihrer ewigen Priesterrechte eingedenk, als Profeten und Dichter auf, und verkündigen ihren Brüdern die Wunder des Geistes, die sie geschaut. Anfangs war's noch vielfach ein unverständliches Zungenreden und Weissagen, — Einige wollten sogar die Wunder erneuern, die mit jener ersten Geistesoffenbarung in der apostolischen Zeit verbunden gewesen waren —, man durfte wohl bei Vielen dieser neuen Profeten fragen: was will das wer-

den? sind sie nicht voll süßen Weines? aber wo Kraft und Fülle ist, wird die Klarheit nicht ferne sein und die Petrus und Johannes fanden sich, welche mit besonnenen Worten der Welt erklärten, was der Sinn der neuen Geistesoffenbarung sei.

Ein Extrem fordert das andere. Auf ein Zeitalter, in welchem der unproductive, nüchterne, prosaische Verstand das ausschließliche Regiment führt, folgt eines, in welchem alle die von jenem verachteten, dunkeln, schöpferischen, unmittelbaren, instinktartigen Kräfte des menschlichen Gemüthes sich an's Licht drängen und, Anfangs nicht gebändigt durch den selbstbewußten Geist, sich maß- und formlos geltend machen. Auf das Zeitalter der Aufklärung folgt die in der Literaturgeschichte so bezeichnend genannte „Sturm- und Drang-Periode" und aus ihr geht die Romantik hervor. Das schöpferische Feuer der losgebundenen, gährenden Welt der Innerlichkeit setzt sich an die Stelle des Verstandes; die wortlose Gefühlsüberschwänglichkeit, alle unbefriedigte Sehnsucht des Menschengemüths, alle Poesie des Schmerzes, aller Tiefsinn des dunkeln Gemüths, alle Leidenschaft der stürmischen Jugend, alle Sentimentalität der schönen Seele erhebt sich gegen die Prosa des achtzehnten Jahrhunderts, gegen die Aufklärung, gegen die Nüchternheit und Plattheit des Verstandes, gegen die einseitige Herrschaft der Reflexion, gegen die spießbürgerliche, filisterhafte Moral; überall ein athemloses Stürmen und Drängen, ein unmittelbares Genießenwollen des Unendlichen und Göttlichen im Gefühl, ein Zurückgehen auf das Ursprüngliche, Naturwüchsige, Originale aus den durch Kultur und Bildung geschaffenen menschlichen Zuständen. So zuerst in Hamann, dem Magus aus Norden, in Jakobi, in Lavater.

Hamann (1730—1788) ist der unerbittlichste Gegner des Rationalismus, des großen Scheidekünstlers Verstand, welcher „der Wahrheit alle Zeit einen Scheidebrief giebt, weil er trennt, was die Natur zusammengefügt hat;" er will nur den Einen, ungetheilten Menschen in unmittelbarer Vereinigung aller Kräfte; den

Menschen in seiner unmittelbaren, durch keine Reflexion zerstörten Einheit mit Gott und Natur; er haßt die Theorie und die Formel und dürstet nach den Quellen des Lebens, er sucht überall das geheimnißvolle Band, welches die Welt und alle ihre Gegensätze und Widersprüche umschlingt; „die verschiedensten heterogensten Dinge, was nur in seiner Art schön, wahr und ganz ist, eigenes Leben hat, Fülle und Virtuosität verräth, genießt er mit gleichem Entzücken;" er will aus der lichten Welt der Gegenwart, aus der verständigen Prosa der socialen Zustände, ähnlich wie Rousseau, zurück zum elementaren Naturzustand, aus dem von der Skepsis angesteckten Glauben zum naiven Glauben der Kindheit, wo man Gott in Gefühl und lebendiger Erfahrung spürt und genießt; darum ist ihm der christliche Glaube der einzige, weil sich in ihm Gott den Menschen gibt, und gerade die Wahrheiten sind ihm die theuersten, welche dem Verstand am meisten zuwiderlaufen: die Dreieinigkeit, die Menschwerdung u. s. w., dabei ist aber natürlich seiner ganzen Gemüthsverfassung jede verständige Zergliederung des Glaubens, jede Dogmatik zuwider und der Orthodoxie ist er ebenso feind, als dem Rationalismus. Die Bedeutung Hamanns für die weitere Entwicklung des christlichen Geistes besteht nur in der Anregung, die er gegeben hat; sein Geist ist formlos und regellos, wie seine Schriften, und entbehrt aller Zucht und Klarheit; auch seinem sittlichen Leben fehlte durchaus die Zucht, die Verklärung der Natur durch den Geist; in den Denkwürdigkeiten seines Lebens, die er niedergeschrieben hat, finden wir überall das natürliche sündhafte Selbst hervorgehoben und ungescheut vor die Augen der Welt gestellt, fast eine Art Wollust des Sündenbewußtseins, ohne daß je eine wirkliche Wiedergeburt zu Stande käme; es ist bei ihm im Denken, wie im Leben das naturwüchsige Ich mit allen Zufälligkeiten, Rohheiten und Eigenheiten der bloßen Naturform. Diese Eigenschaften, verbunden mit dem räthselhaften Gewand, in das er sich hüllte, ließen die aufstrebende, von der Verstandesaufklärung

unbefriedigte Jugend mit Ehrfurcht zu ihm aufblicken; sie sah an dem mitternächtlichen Gewand, in das er sich gewickelt hatte, so manche goldene Sternlein blinken, und das reizte.

Eine viel klarere und nüchternere, aber auch weniger tiefe Natur war Jakobi, der sogenannte Glaubensfilosof. Das ganze Pathos seines Lebens ging darin auf, der Religion, als einer ursprünglichen Thatsache des menschlichen Gemüthes, ihre Stelle zu sichern. Mit diesem Interesse machte er sich an die Erforschung aller vorhandenen filosofischen Systeme und glaubte gefunden zu haben, daß die Filosofie principiell den Gott, wie ihn die Religion brauche, der sich dem Menschen persönlich zu fühlen gebe und in unmittelbaren, persönlichen Verkehr mit ihm trete, unmöglich mache. Nun ist es zwar ganz richtig, daß jede Filosofie an einem organischen Fehler leidet, mit deren Begriffen das eigenthümliche Wesen der Religion nicht vereinbar ist, aber darin fehlte Jakobi, daß er den Gegensatz von Glauben und Denken verewigte und so die Einheit des menschlichen Geistes zerriß. Daß er die Rechte der Religion wahrte gegenüber den filosofischen Systemen eines Cartesius, Spinoza, Leibnitz, Wolff, Kant, darin hatte Jakobi vollkommen Recht, denn das eigenthümliche Wesen der Religion war mit keinem derselben vereinbar, aber die Begrenzung der Wissenschaft war seine schwache Seite. Schon Lessing — der nur noch das Morgenroth der neuen Periode erlebte, und daher die unerbittliche Zucht seines kritischen Geistes gegen die zwar ideenreiche, aber nebelnde und überschwängliche Romantik nicht mehr anwenden konnte, wie er sie der ideenlosen, orthodoxen, wie rationalistischen Zeitrichtung zu fühlen gegeben hatte — schüttelte den Kopf zu Jakobi's Grenzbestimmungen und rief: „Worte, lieber Jakobi, Worte! die Grenze, die Sie setzen wollen, läßt sich nicht bestimmen und an der anderen Seite geben Sie der Träumerei, dem Unsinn, der Blindheit freies, offenes Feld.“ Uebrigens verhielt sich Jakobi zu der positiven Religion ebenso negativ, wie die Aufklärer. „Mit

mir steht es so, sagt er einmal, daß ich sage, wer die Religiosität der Väter wolle, müsse auch ihre Religion wollen. Wie ich aber dazu gelangen kann, diese historisch gediegene, einmüthige Religion der Väter so zu wollen, daß sie mir auch wirklich und wahrhaft werde, das weiß ich nicht," und ein ander Mal: „soweit das Christenthum Mysticismus ist, ist es mir die einzige Religion, desto weniger komme ich mit dem historischen Glauben fort."

Eine ganz eigenthümliche Mischung des neu angebrochenen Geistes mit den Tendenzen der Aufklärung, eine seltene Vereinigung von Rationalismus und Mysticismus, von überspannter Schwärmerei mit nüchterner Verständigkeit, von überschwänglicher Neigung zum Uebernatürlichen mit einfachem, gesundem Natursinn findet sich in Lavater (1741—1801). Er will überall den ganzen, vollen, ursprünglichen Menschen in der Totalität seines leiblichen und geistigen Wesens. In der Religion legt er den Hauptnachdruck auf das ewig Humane; er hebt überall die rein menschliche Schönheit und Genießbarkeit des Evangeliums hervor. „Findest du einen ganz und stets humanen Menschen, der in sich und außer sich Alles humanisirt, so bete ihn an; ich kenne nur Einen durch die Tradition. Sehen Sie Alles, Columbus und Christus, Bibel und Weltgeschichte mit Einem Auge an als Commentar der Menschennatur. Wäre noch ein größerer, kräftigerer Mensch auf Erden aufgetreten, als Christus, so wäre dieser größere mein Ideal, mein Herr und Meister und mein Gott. — Setzen Sie statt des zweideutigen Wortes „Christus" das Wort „menschliche Natur." Ich bin ein Christ, d. h. ich glaube an die königliche Würde, an die nie bestimmbare Größe der menschlichen Natur," — so schreibt er an einen Freund. Diese ewigen Züge des göttlichen Bildes in dem menschlichen Antlitz aufzusuchen, dazu diente ihm die Physiognomik, in der er schwärmte. Ebenso stark, als dieses rationelle, war aber das romantische Element in Lavater ausgeprägt: eine Sucht mit Ueberspringung aller verständigen Vermittlungen in unmittelbarste Verbindung mit dem

Unendlichen, mit den dunkeln geheimnißvollen Mächten der Natur zu treten; mit den berüchtigtsten Wunderthätern, Gaßner, Meßmer, Cagliostro, welche damals die ganze Welt mit ihren betrügerischen Künsten erfüllten, stand er in enger Verbindung. Gelzer (die neuere deutsche Literatur nach ihren ethischen und religiösen Gesichtspunkten) findet richtig einen Faustischen Zug in seiner Religiosität, und Schiller zeichnet ihn treffend in seinem „Theosagen" überschriebenen Xenion:

Diesen ist Alles Genuß. Sie essen Ideen und bringen
In das Himmelreich selbst Messer und Gabel hinauf.

Es herrscht eine übersinnliche Sinnlichkeit in Lavater's Religiosität; er will Gott und Christus gewaltsam herabziehen, um sie zum Gegenstand eines schwelgerischen Gefühlsgenusses zu machen; eine correspondenz-ähnliche Connexion mit Christus hält er für das höchste Bedürfniß aller denkenden Christen. Er ist der Jünger, der sich, um Christus zu erreichen, geradezu in's Wasser stürzt, anstatt durch das natürliche Mittel des Kahnes langsam, aber sicher zu ihm zu gelangen. Goethe schreibt einmal an ihn: „Dein Durst nach Christo hat mich gejammert. Du bist übler daran, als wir Heiden; uns erscheinen doch in der Noth unsere Götter;" er sagt über ihn, er werfe Alles weg, um dem Unerreichbaren athemlos nachzusetzen und gleiche einem Menschen, der Alles nicht achte, um eine Maschine zum Fliegen zu erfinden.

So war der Same ausgestreut; wie Pilze schossen jetzt die Stürmer und Dränger aus dem fruchtbaren Erdreich hervor. Was Gleim an Heinze geschrieben hatte: „nur ein Dutzend Feuergeister, wie Du, bester Sohn, so ist der Welt geholfen," erfüllte sich über Bitten und Verstehen. Bald freilich wurde dasjenige, was anfänglich wahre Empfindung, gesunde Kraft, berechtigte Reaction gegen die Verstandesdürre der Aufklärung gewesen war, zur Doktrin; das anfängliche Streben tritt aus der Gemüthlichkeit und Innigkeit in die kalte Reflexion. Man coquettirt mit dem Ge-

fühl; man verachtet Alles in der Welt, was nicht genial, naturwüchsig und poetisch ist; die spielende Gefühlsschwelgerei, die süße, träumerische Gemüthsseligkeit gilt als das einzig Berechtigte; der Fleiß, die Thätigkeit, die sittliche Arbeit an sich und der Welt, die Theilnahme an practischen Lebenszwecken, an den realen Aufgaben der Gegenwart, wird mit ironischer Geringschätzung behandelt. Dem Gefühl ist es ja nicht um einen objectiven Inhalt, um eine wirkliche Wahrheit zu thun, sondern nur um seinen Selbstgenuß; daher flüchtet es sich aus der Gegenwart in die Vergangenheit, besonders in diejenigen Zeiten, in denen der prosaische Verstand noch am wenigsten waltete, die noch von dem Mondschein der Fantasie und der Gemüthsüberschwänglichkeit beleuchtet waren, in die dämmernde Märchen- und Zauberwelt des Mittelalters und Morgenlandes. Das Mittelalter war das Eldorado der Romantik. Die Burgen, die Ritter, die Minne, die Lehnspflicht, der Nimbus der katholischen Kirche, all' die bunte, fantasievolle Mannigfaltigkeit jener Zeiten — wie ließ sich da so gemüthlich schwärmen! War's da ein Wunder, wenn Einer der Hauptvertreter dieser Richtung, Wilhelm Schlegel, öffentlich erklärte: „ich sehe nicht, daß die Wohlthaten so groß waren, welche die Aufklärung den Menschen durch die Befreiung von den Aengstigungen des Aberglaubens gebracht; gab es traurige Ahnungen der Zukunft, so gab es auch wieder glückliche Vorbedeutungen; gab es eine schwarze Zauberei, so hatte man dagegen heilsame Beschwörungen; gegen Gespenster halfen Gebete und Sprüche und kamen Anfechtungen von bösen Geistern, so sandte Gott seine Engel." (Der Mann hat nur vergessen, zu sagen: gab es Hexen und Ketzer, so wurden sie verbrannt.) Derselbe nannte die Reformation die Quelle alles Unheils der Aufklärung. Mit diesem sehnsüchtigen Hinüberschielen zum Katholicismus — das aus ähnlichen Gründen bei so vielen Protestanten auch jetzt wieder Mode ist — machten Andere Ernst. Es machte großes Aufsehen, daß die Fürstin Gallizin, „die an der Leidenschaft

für Größe und Güte des Herzens siech gewesen war" und Friedrich Stolberg zur katholischen Kirche übertraten; allgemeines Entsetzen entstand unter den früheren Freunden Stolberg's. Voß schnaubte — sein Gedicht an Stolberg ist ein ebenso großes Zeugniß seiner unpoetischen, wie seiner kräftig protestantischen Natur — und Jakobi äußerte sich folgendermaßen darüber: „Stolberg's Uebertritt läßt sich nur aus der Verzweiflung erklären, das Christenthum gegen die Angriffe einer durch Nachdenken und Geschichtsforschung erweiterten Vernunft zu retten; dem Christenthum zur Schande und seinen Spöttern zum Triumf ergreift er dann ein System, welches die Unterwerfung der Vernunft unter die Kirche verordnet. Gott! ein solcher Mann! Stolberg mit einer Kerze und einem Rosenkranz in der Hand, sich mit Weihwasser besprengend, irgend einem Pfaffen die Schleppe nachtragend, ein Gegrüßt seist du, heilige Mutter Gottes, bitt' für uns, mitplappernd — ich kann den Gedanken nicht ertragen."

Aber sollte aus den kreisenden Wehen, mit denen der Geist in unserm Zeitraum begonnen hatte, nur diese romantische Fehlgeburt hervorgegangen sein? Sollte das titanische Ringen des Geistes, wie es uns in einem Hamann entgegengetreten war, all' der tiefbewegte Sturm einer mit der gegebenen Welt unzufriedenen Menschenbrust seine Erfüllung in dem Worte der Schrift gefunden haben: „Mit Stroh geht ihr schwanger, Stoppeln gebäret ihr?" Nein, so unfruchtbar ist die menschliche Natur noch nicht geworden. Die Meister sollten nicht ausbleiben, welche die Geister, die sie mit heraufbeschworen, auch zu bändigen wußten, die Künstler, die den unendlichen überschäumenden Inhalt in's Maß zu fassen verstanden, die Profeten, die das dunkle Weben des neuen Geistes mit klaren nüchternen Worten der Welt enträthselten.

Unter ihnen steht obenan Goethe, Dichter, Denker, Naturforscher, Profet und Priester in Einem. Er hatte selber den Sturm und Drang seiner Zeit heftig in sich durchgekämpft; den Gehalt

davon behielt er in seiner Brust, aber die Form dafür trug er in seinem Geist und prägte ihn so zu einer klaren, abgerundeten Weltanschauung aus. In seinem Werther, — den selbst ein Napoleon auf seinen Eroberungszügen in der Tasche mit sich trug — gibt er dem Gefühls- und Unmittelbarkeitsdrang seiner Zeit und der Menschenbrust überhaupt den klassischen Ausdruck; er vollbringt das Meisterstück der Kunst, „das Wortlose der Ueberschwänglichkeit in Worte zu fassen." Hier stellt sich die Unendlichkeit des Menschengemüthes im vollen Gefühl seines innerlichen Reichthums der bestehenden Welt des bürgerlichen und socialen Lebens und der geltenden Sitte entgegen, kämpft dagegen an, reibt sich aber in diesem Kampfe auf und geht, wie billig, darüber zu Grunde. Ein ähnliches Thema behandelt das wunderbare Gedicht „Prometheus," das die ganze Schaar der damaligen Aufklärer und Rationalisten mit Staunen und Entsetzen erfüllte. Weil es Ihnen vielleicht nicht gerade präsent ist, will ich es hieher setzen.

Bedecke deinen Himmel, Zeus,
Mit Wolkendunst,
Und übe, dem Knaben gleich
Der Disteln köpft,
An Eichen dich und Bergeshöhn;
Mußt mir meine Erde
Doch lassen stehn,
Und meine Hütte, die du nicht gebaut,
Und meinen Heerd,
Um dessen Gluth
Du mich beneidest.

Ich kenne nichts Aermeres
Unter der Sonn', als euch Götter!
Ihr nähret kümmerlich
Von Opfersteuern
Und Gebetshauch

Eure Majestät,
Und darbtet, wären
Nicht Kinder und Bettler
Hoffnungsvolle Thoren.

Da ich ein Kind war,
Nicht wußte wo aus noch ein,
Kehrt' ich mein verirrtes Auge
Zur Sonne, als wenn drüber wär'
Ein Ohr, zu hören meine Klage,
Ein Herz, wie mein's,
Sich des Bedrängten zu erbarmen.

Wer half mir
Wider der Titanen Uebermuth?
Wer rettete vom Tode mich,
Von Sklaverei?
Hast du nicht Alles selbst vollendet,
Heilig glühend Herz?
Und glühtest jung und gut,
Betrogen, Rettungsdank
Dem Schlafenden da droben?

Ich dich ehren? Wofür?
Hast du die Schmerzen gelindert
Je des Beladenen?
Hast du die Thränen gestillet
Je des Geängsteten?
Hat nicht mich zum Manne geschmiedet
Die allmächtige Zeit
Und das ewige Schicksal,
Meine Herrn und deine?

Wähntest du etwa,
Ich sollte das Leben hassen,
In Wüsten fliehen,
Weil nicht alle
Blüthenträume reiften?

Hier sitz ich, forme Menschen
Nach meinem Bilde,
Ein Geschlecht, das mir gleich sei,
Zu leiden, zu weinen,
Zu genießen und zu freuen sich,
Und dein nicht zu achten,
Wie ich!

In diesem Gedicht, das man natürlich in keiner Weise dogmatisch und theologisch deuten darf, hat sich das Freiheitsbewußtsein des menschlichen Geistes zu einer tiefen, alles durchdringenden Weltanschauung ausgeprägt. „Das Individuum, dem das Bewußtsein seiner Freiheit und Unendlichkeit aufgefangen, erfaßt sich hier in seiner Selbstgenügsamkeit als unabhängig von jeder äußeren — diesseitigen oder jenseitigen — Auctorität, erkennt in sich selber die gestaltende Macht des gesammten Lebens und den Schöpfer seines Schicksals und ist entschlossen, sich in der Gestaltung und dem Genusse seines Daseins von keinerlei Einsprüchen einer äußeren, nicht aus seinem eigenen Wesen entsprungenen und begriffenen Gewalt beirren zu lassen." Dieß ist nicht mehr das Lavatersche Individuum, das dem Unendlichen athemlos wie seinem Schatten nachjagt, dieß ist nicht mehr der Mensch der Aufklärung und des Rationalismus, der Gott als ein transscendentes Wesen, als den Weltbaumeister und moralischen Gesetzgeber außer sich hat, der in seinem Denken nie über die bloß verständige Reflexion, und in seiner Moral nie über die endlichen, bloß subjectiven Zwecke hinauskommt, sondern das ist der Mensch, der den Muth hat, auf der gottbesäeten Erde schönem Boden zu stehen und sich in seiner gottbegabten Natur zu fühlen, der Mensch, der das Unendliche als ein wesentliches Stück seiner eigenen Natur gefühlt, erschaut und ergriffen hat, dem daher die Freiheit nichts Anderes ist, als der menschliche Geist selber, der sich in seinem Wollen und Handeln durch nichts bestimmen läßt, als durch den ihm einwohnenden göttlichen Gehalt.

So überall, auf allen Punkten der Welt, das Körperliche und Geistige in Eins zu fassen, Gott und Welt, Natur und Geist in unmittelbarer Einheit zu schauen und wieder so darzustellen — das macht Goethe's Weltanschauung aus. Als Naturforscher will er in der Welt überall die „Breite der Gottheit" lesen; die Allgegenwart Gottes, die Einheit von Geist und Natur, und die hieraus fließende, stufenweise organische Entwicklung in allen Dingen verfolgt er begierig in Steinen, Pflanzen und Thieren. „Ich glaube an Gott, das ist ein schönes, löbliches Wort — sagt er — aber Gott anerkennen, wo und wie er sich offenbare, das ist die Seligkeit auf Erden." Und einem Jakobi gegenüber, der nur den Glauben gelten lassen wollte, erklärt er: „ich halte viel auf's Schauen und will mein ganzes Leben nur der Betrachtung der Dinge widmen, die ich reichen und von denen ich mir eine adäquate Idee bilden kann," überzeugt, wenn er das Wesen der Dinge kenne, ebendamit auch das Wesen Gottes zu kennen. So erfaßt er auch die sittliche Aufgabe des Menschen: der Mensch soll den seiner Natur einwohnenden, göttlichen Gehalt herausarbeiten und herausleben und die schönsten Gestalten, die er als Dichter geschaffen, sein Gretchen, seine Iphigenie, sein Hermann und Dorothea tragen den Stempel der naiven reflexionslosen, nicht erst durch innere Kämpfe errungenen Sittlichkeit, der unmittelbaren Einheit von Geist und Natur an sich. Dieser Geist kann natürlich keinen Gott brauchen, der von außen stößt, der die Welt mit Drähten regiert, die von oben langen.

„Was wär' ein Gott, der nur von außen stieße,
Im Kreis das All am Finger laufen ließe!
Ihm ziemt's, die Welt im Innern zu bewegen,
Natur in sich, sich in Natur zu hegen,
So daß, was in ihm webt und lebt und ist,
Nie seine Kraft, nie seinen Geist vermißt."

Darum ist ihm die Welt kein willenloses Werkzeug in der Hand eines außerweltlichen, willkührlichen, wunderthätigen Gottes,

keine Maschine, die hie und da ein außergewöhnliches Hereingreifen Gottes erforderte, sondern ein geordnetes, gesetzmäßiges Reich immanenter, göttlicher Kräfte, „die ewig auf und nieder steigen, und sich die goldnen Eimer reichen, die mit segenduftenden Schwingen vom Himmel auf die Erde bringen und harmonisch das All durchklingen;“ die Natur ist ihm die ewige Weberin, die mit Einem Tritt tausend Fäden regt und mit Einem Schlag tausend Verbindungen schlägt, und das Alles *nicht zusammengebettelt*, sondern von Ewigkeit angezettelt hat. Diese Naturbetrachtung steht ebenso im Gegensatz zu der altkirchlichen, wie zu der rationalistischen Anschauung. Die Zweckmäßigkeit, die lichtvolle Ordnung in der Welt ist jetzt nicht mehr von außen, als etwas ihr selbst Fremdes in sie hineingelegt durch einen außer- und überweltlichen Verstand, sondern sie folgt aus dem eigenen Wesen der Welt, weil dieser — Gott, der Geist, einwohnend ist. Die Welt ist nun als ein großes, einmüthiges, gesetzmäßig gegliedertes, mit eigenen Kräften thätiges Individuum begriffen, als die fortwährende Offenbarung des Einen Geistes, der die unendliche Liebesfülle seines Wesens nur in einer endlichen Welt in's Maß fassen kann, sie gleichsam ausschüttet in die Welt als den Kelch, aus dem ihm fort und fort seine Unendlichkeit schäumt.

Aus dieser in sich geschlossenen, harmonischen Weltbetrachtung ergab sich bei unserem Dichter die harmonische Gemüthsverfassung, die ruhige Klarheit und Heiterkeit seines Wesens, die neidlose Anerkennung eines jeden Nebenmenschen, das Vermögen, das Gute überall zu finden und zu schätzen, das große, weite Herz, das jeder Einseitigkeit und Exclusivität abhold ist. Der Pietismus war daher seiner Natur gänzlich zuwider.

Der Gotteserde lichten Strahl
Verdüstern sie zum Jammerthal,
Daran entdecken wir geschwind,
Wie jämmerlich sie selber sind.

Er sieht überall Einheit und Uebereinstimmung. „Theilen kann ich nicht das Leben.“ Den ganzen Menschen, den Hamann und Lavater mit unruhiger Kraft gesucht, den ungetheilten Menschen in der Harmonie aller Gemüthskräfte stellt Goethe im Leben, wie in der Kunst dar. Die größten Widersprüche, deren Vereinigung nach Hamann das Leben sein sollte, hat Goethe vereinigt: die Gefühlsüberschwänglichkeit Werther's und die ruhige, geschlossene Klarheit Iphigeniens. Sobald sich irgend ein Moment der menschlichen Natur einseitig in ihm festsetzen und die volle Gesundheit des geistigen Lebens, das Gleichgewicht der Kräfte aufheben will, überwindet er es und befreit sich von der Gewalt, die es über ihn ausübte, bewahrt aber den wahren Gehalt desselben in seiner Brust. Daher blieb er bei den Angriffen der Feinde und Kritiker, die an ihm mäkelten, ganz ruhig und unbewegt:

Sie zerren an der Schlangenhaut, die ich schon abgelegt;
Und ist die nächste reif genung, ab streif' ich die sogleich
Und wandle neu belebt und jung im frischen Geisterreich.

Goethe ist die reifste und vollendetste Frucht des Geistes, der, sich auflehnend gegen die Plattheit und Nüchternheit des Nationalismus, in der Romantik den angemessenen Ausdruck gesucht, aber nicht gefunden hatte.

Und doch bedurfte Goethe der Ergänzung, die er in Schiller gefunden hat. Wie Goethe's poetischer Genius der Ergänzung bedurfte, indem Goethe durch seine ganze Geistesverfassung zum Lyriker und Epiker, nicht aber zum dramatischen Dichter geschaffen war, dieß zu zeigen, gehört nicht zu meiner Aufgabe; aber auch seine Auffassung der sittlichen Aufgabe des Menschenlebens drückte nicht die ganze Wahrheit aus, und hatte darum eine Ergänzung nöthig. Goethe verlangte eine Sittlichkeit, die unmittelbar Ausdruck der Natur sei. „Tugend war ihm nicht das Handeln nach einem Gebot, nicht das Streben nach einem über den Einzelnen hinausliegenden Vollkommenen, nach einem sittlichen Ideal, sondern nur

das Herausleben des dem Menschen von Natur einwohnenden, sittlichen Gehalts. Das Sittengesetz soll gleich einem Naturgesetz im Menschen wirken mit gleicher Nothwendigkeit, als ob die sittliche That sich von selber verstünde." Hier hat Goethe ein wesentliches Moment der Sittlichkeit, das vom Christenthum so scharf betont wird, übersehen: die Buße. Das Göttliche, als der dem Menschen von Natur einwohnende sittliche Lebensgehalt ist nur die eine Seite der Sache; auf der andern Seite darf nicht übersehen werden, daß der Mensch, wie er von Natur ist, der natürliche Mensch, noch ungöttlich, sündig ist und daher Gott ihm gegenübertreten muß als der Gesetzgeber, der noch außer ihm steht, und das Gute, als ein Gebot, dem er sich — häufig genug unter heftigem Kampf mit seiner Natur — unterwerfen muß, als ein Ideal, nach dem er ringen muß. So betrachtet Schiller, von Kantischen Voraussetzungen ausgehend, die sittliche Aufgabe. Schiller befand sich nicht in der tiefen Harmonie der Naturgestalt und des Sittlichen, wie Goethe; die sittliche Hoheit gilt ihm nicht als unmittelbarer, reflexionsloser Ausdruck der Naturforderung, sondern als Errungenschaft des sittlichen Strebens; Schiller ringt unbefriedigt nach einem Ideal; er wünscht sich Flügel, um die ersehnten Hügel zu erreichen, er sieht das ideale Land vor sich, er sieht den Nachen blinken, der hinüberführt, aber ach! der Fährmann fehlt. Leiden unter dieser Anschauung auch Schiller's poetische Gestaltungen wesentlich, indem er zu oft statt kräftiger Naturgestalten fleischlose Abstractionen, statt lebendiger Menschen todte Begriffsfiguren hinstellt, so hat er in Beziehung auf die sittliche Lebensaufgabe ein wahres Moment betont, das Goethe zu gering geschätzt hat. Und trotzdem ist er nicht in die Einseitigkeit des Kantischen Rigorismus verfallen; er hält, *mit* dem Herzen zu siegen, für schöner, als *über* das Herz zu siegen; er betrachtet die Tugend als eine Neigung zur Pflicht, er kennt die Sinnlichkeit nicht als das der Vernunft Widerstrebende, er stellt die Natur nicht in einen dualistischen Gegensatz gegen den

Geist; er weiß von einem kindlichen Gemüth, das in Einfalt, also aus dem reflexionslosen Drang seiner gotterfüllten Natur heraus übt, was kein Verstand der Verständigen sieht; er hat die rationalistische Moralität in einigen köstlichen Xenien in ihrer Unwahrheit gezeichnet und seine Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschengeschlechtes verrathen keinen Dualismus der Menschennatur. Ich kann daher in diesem Punkt unserem Freund Rietmann, mit dessen Auffassung des Christenthums ich sonst ganz einverstanden bin, nicht Recht geben, wenn er in seinem Schriftchen über Shakespeare's religiöse und ethische Bedeutung einmal sagt: „Schiller hat das Christenthum und dessen weltversöhnende Macht nicht gekannt oder mißkannt, obgleich er auch bei Shakespeare in die Schule ging." Das Christenthum trägt beide Richtungen in sich, die von Goethe und Schiller — wenn auch von keinem einseitig — vertreten sind, und gibt zugleich ihre höchste Versöhnung. Da der Mensch als natürlicher noch ungöttlich ist, weil er durch bloße Naturantriebe, nicht durch den selbstbewußten Geist in seinem Wollen bestimmt ist, so tritt Gott, der Geist, ihm gegenüber als moralischer Gesetzgeber und sagt: Du sollst! — kantischer Imperativ — das Gute erscheint als Gesetz, als Gebot, und diese Form des Sittlichen verschwindet im Menschenleben nie ganz, weil der individuelle Geist nie mit dem unendlichen und die Wirklichkeit des Willens nie mit der Idee desselben zusammenfällt; darum wird das Sittliche für den Menschen immer wieder ein Ideal, nach dem er kämpfend streben muß — „wenn dich dein Auge ärgert, so reiß es aus" —, aber diese Form des Sittlichen darf nicht die herrschende bleiben. Das Christenthum kennt Gott zugleich als den Vater, der im Menschen Wohnung macht, und zu dem der Mensch vertraulich sagt: Abba! — als den heiligen Geist, der sich ausgießt über das Herz, als die Liebe, die sich selbst mittheilt dem Sünder.

Indem so der Mensch den göttlichen Geist in sich wohnend hat, wird er vom Geiste getrieben — „die der Geist Gottes treibet,

die sind Gottes Kinder —" das Böse geht gegen seine innerste Natur, dagegen wird ihm das Gute zur (anderen) Natur. Auf dieser höchsten Stufe des sittlichen Lebens vollzieht sich dann die sittliche Forderung, wie eine Naturforderung, die Tugend erscheint als das kampflose Herausſetzen des in der Menschenseele liegenden göttlichen Gehalts, der Mensch siegt über das Böse durch sein Herz, nicht seinem Herzen zum Trotz, und alles Handeln geht aus dem unmittelbaren Drang der ganzen, gotterfüllten Menschennatur hervor, ohne daß man in jedem Augenblick ängstlich fragen müßte: was verlangt jetzt die Moral von mir? so wenig, als ein ächter Künstler jeden Augenblick fürchten muß, auf seinem sichern, gutgestimmten Instrument Mißtöne hervorzubringen. Welche von beiden Seiten des sittlichen Lebens, der Kampf um das Ideal, oder die ruhige Harmonie des Natürlichen und Sittlichen das Vorherrschende bei einem Menschen sei, das hängt von seiner Naturanlage und geistigen Organisation ab; das Weib z. B. wird vorherrschend die naive, reflexionslose Sittlichkeit, die ungebrochene Einheit des Geistes und der Sinnlichkeit in sich darstellen, und es ist einer der folgenschwersten Irrthümer der altkirchlichen Anschauung, von welchem die ganze Gestalt der orthodoxen Dogmatik bedingt ist, alle Menschen in den gleichen Tiegel der Sündhaftigkeit zu werfen, und daher von allen die gleiche Form und den gleichen Weg der sittlichen Wiedergeburt zu verlangen.

Die neuerdings so viel besprochene und so verschiedenartig beantwortete Frage, ob diese Männer, die das neuere Zeitbewußtsein repräsentiren, Lessing, Goethe, Schiller und mit ihnen fast alle Größen unserer neueren Literatur auf dem Boden des Christenthums stehen, habe ich durch meine ganze bisherige Darstellung beantwortet; ich habe an der Hand der Geschichte gezeigt, wie das sittliche und religiöse Bewußtsein, das diese Männer vertreten, organisch mit innerer Nothwendigkeit herausgewachsen ist aus der ganzen bisherigen Entwicklung des christlichen Geistes.

Nicht bloß die strengen Orthodoxen, nicht bloß die modernen lutherischen Setzlinge in Deutschland, selbst Theologen der gemäßigten Richtung, die den größten Theil ihrer Bildung diesen viel geschmähten Größen verdanken, die Auge und Sinn haben für die reichen Schätze des menschlich Schönen und Wahren, welche diese Literatur zu Tage gefördert hat, stehen nicht an, die gleichen Männer wegen ihres Unglaubens zu bedauern, und den Schwerpunkt ihrer sittlichen Weltanschauung im griechischen Heidenthum zu suchen. Und warum? weil diese Männer eine oft zweideutige, meistens aber entschieden negative Stellung zu den historischen Thatsachen unserer biblischen Berichte, und zu den daraus abgeleiteten dogmatischen Lehren der Kirche eingenommen haben. Es ist wahr: in diesem Punkt lassen diese Männer kein Jota nach von dem, was die Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts geleistet; sie ergreifen entschieden Lessing's Parthei gegen alle Göze; sie sind der officiellen Kirche entfremdet nicht aus religiösem Indifferentismus, oder weil ihnen Niemand Hand geboten hat zu einem tieferen Verständniß der kirchlichen Dogmatik — wie Gelzer bei Jean Paul, wie entschuldigend, annimmt — sondern aus Religion, weil ihre klar ausgeprägte Weltanschauung den kirchlich überlieferten Ansichten widersprach, weil sie sich im positiven Besitz von Heilsgütern wußten, die ihrem inneren Menschen Befriedigung und Genüge gewährten, wie dieß Christian Weiße in seiner dritten Rede über die Zukunft der evangelischen Kirche treffend nachweist. Man kennt Schiller's Distichon:

Welche Religion ich bekenne? Keine von allen,
Die du mir nennst. — Und warum keine? Aus Religion.

Und Goethe klagt: „in religiösen Dingen, wie in wissenschaftlichen und politischen, überall machte es mir zu schaffen, daß ich nicht heuchelte, und daß ich den Muth hatte, mich auszusprechen, wie ich empfand. Ich glaubte an Gott und an die Natur und an den Sieg des Edlen über das Schlechte, aber das war den frommen Seelen nicht genug; ich sollte auch glauben, daß Drei Eins

sei und Eins Drei; das aber widerstrebte dem Wahrheitsgefühl meiner Seele; auch sah ich nicht ein, daß mir dadurch auch nur im Mindesten wäre geholfen gewesen." Und so ist's bis auf den heutigen Tag geblieben. Herr Gelzer in der oben citirten Schrift spricht Goethe das Christenthum ab, weil er in einem Brief an Lavater den bestimmten Zweifel aussprach, ob Christus, in welchem übrigens auch Goethe das Urbild des ächten Menschen sieht, wirklich so historisch sei, wie ihn die Berichte schildern; Goethe stehe auf Seite derer, die nicht in Christus, sondern in der Menschheit die volle Offenbarung des göttlichen Lebens verehren, deßwegen sei er kein Christ, denn nur um diese Angel drehe sich die Benennung christlich oder unchristlich, ob man glaube, daß diese ungetrübte Erscheinung der Menschheit, wie wir sie in der Person des Erlösers verehren, einmal eine historische Wirklichkeit gewesen sei oder nicht. In ähnlichem Sinn schrieb neulich Bethmann-Hollweg in Gelzer's protestantischen Monatsblättern: Das Wesen des Christenthums bestehe in dem Glauben an die Person Christi, daß er — nach der bekannten Christologie des Evangelisten Johannes — der von Ewigkeit im Schooß des Vaters ruhende Logos sei. Also das Wesen des Christenthums, die entscheidende Frage, ob Jemand ein Christ ist, oder nicht, hängt von der Entscheidung einer historischen Frage oder von der Annahme einer dogmatischen Formel ab; also nicht das macht mich zum Christen, daß ich den Geist Christi habe, daß ich in meiner Gesinnung und in meinem Leben diejenigen Züge ausprage, in denen mein erster Brief nach den eigenen Worten Christi das Bild des Christen oder das Wesen des Christenthums ausgesprochen hat; nicht meine Theilnahme an dem Himmelreich, das Christus in Wort und Leben dargestellt hat, sondern der Glaube an ein geschichtliches Factum oder an eine dogmatische Theorie gibt mir das Anrecht auf den Christennamen. Erkenne das sittliche und religiöse Lebensprincip des Christenthums als wahr an und lebe als ein Christ, aber als Laie kannst du die Glaubwürdigkeit der

evangelischen Berichte nicht so sorgfältig prüfen, daß du dich zweifellos davon überzeugen kannst, oder als Theologe vom Fach siehst du mit deinen zwei Augen, daß das Charakterbild Christi bei Johannes ein anderes ist, als bei den Synoptikern, daß in diesen Erzählungen sogar manche Widersprüche sich finden, daß die Authenticität dieser Schriften gar keine so ausgemachte Sache ist: so hilft dir das Erste rein Nichts, du bist eben ein Ungläubiger, kein Christ. So wenig begreift diese neuere Theologie, um was es sich in dem Kampfe handelte, den Lessing mit Göze geführt hat; so sehr hat sie alle Errungenschaften der Aufklärungszeit vergessen. Wenn die kirchliche Orthodoxie sagt: das Christenthum und damit alles Heil des Menschen hängt nur an diesen historischen Thatsachen der Bibel und an dem Glauben an die darauf begründeten kirchlichen Dogmen, so weiß sie, was sie sagt; denn sie kennt keine andere Offenbarung Gottes als in Christus, weil außer ihr überall nur Finsterniß und Sünde ist, und der Mensch daher keinerlei Maßstab für das Gute und Wahre in sich hat, aber dieser moderne Supranaturalismus nimmt eine Offenbarung Gottes nicht bloß einmal in Christus, sondern fortwährend in der Menschheit an, und glaubt an die Autonomie des Menschengeistes, dem sich das Göttliche offenbart: wie kann er also auf die einmalige, historische Offenbarung einen solchen absoluten Werth setzen? Ich zweifle nicht, daß das Charakterbild Christi, wie es die Evangelien gezeichnet haben, im Ganzen seinem wesentlichen Gehalt nach historisch ist und die historische Kritik, je strenger und gewissenhafter sie verfahren ist, hat es auch bisher nicht angetastet; ich zweifle nicht, daß Gott als die Liebe wirklich so persönlich und offenbar in seinem Leben erschienen ist, daß Gott als der heilige Geist wirklich so die bestimmende Macht seines Wesens gewesen ist, wie es uns die Berichte darstellen, sonst wäre mir die Entstehung der Kirche, vor Allem der Apostel Paulus rein unbegreiflich, aber ich gebe nicht zu, daß das Wesen des Christenthums in irgend einer dogmatischen Formel über

die Person des Stifters oder in dem Glauben an irgend ein historisches Factum liegen soll, und ich sehe mit Goethe nicht ein, daß mir mit einer solchen Formel oder einem solchen Glauben im Mindesten sollte geholfen sein. Das Christenthum ist ein weltgeschichtliches Princip, eine universelle Weltanschauung. Habe ich in meinem ersten Brief dieses Weltprincip richtig aufgefaßt, habe ich in meinem dritten Brief den Protestantismus verstanden, so sind Goethe und Schiller gute Christen und gute Protestanten gewesen. Haben sie auch die Bibel nicht betrachtet als ein Compendium der Logik, als ein Handbuch der Filosofie und Naturwissenschaft, als eine Norm für die Glaubenslehre, so haben sie sie um so mehr verehrt als die unerschöpfliche Quelle der Poesie und des religiösen Lebens, und das wird sie bleiben.

Eben, da ich diesen Brief abschicken will, kommt mir eine interessante Abhandlung eines Holländers zu Gesichte: „Goethe's Stellung zum Christenthum, ein literarischer Vortrag an der Akademie zu Utrecht von Dr. J. J. van Oosterzen in Rotterdam," was mich veranlaßt, noch einige Bemerkungen beizufügen. Der Verfasser zeichnet mit vieler Sachkenntniß und mit möglichst gerechter Würdigung Goethe's dessen verschiedene Stellung zum Christenthum in den Hauptepochen seiner geistigen Entwicklung und findet als den vorherrschenden Zug in Goethe's Geist eine dem Christenthum feindselige und abgeneigte Denkweise. Ich erwiedere darauf nur so viel: Wenn man ein Feind des Christenthums und doch ein so herrlicher Mensch sein kann, wie Goethe, eine im Kern der Gesinnung sittlich so gediegene, tüchtige Persönlichkeit, von der Jakobi urtheilte „seine Richtung ist eine der reinsten, die ich je gekannt habe," so muß dieses Christenthum etwas sehr Gleichgültiges und Untergeordnetes sein, das man füglich ganz entbehren kann. In der That ist das Christenthum, dem Goethe feind ist, nur das dogmatische und ceremonielle Christenthum der Kirchen, nicht aber der liebende, gottinnige, thätig freudige Geist Jesu Christi. Jenes haßte

Goethe allerdings oft mit Julianischem Haß, vor diesem hatte er Zeit seines Lebens den tiefsten Respekt. Aus allen Perioden seines Lebens finden sich die Zeugnisse für seine aufrichtige Hochachtung vor dem religiösen Geist der Bibel und vor der Herrlichkeit des Evangeliums. In seinen Studienjahren begleitet ihn seine Vorliebe für die heilige Schrift: „Ich für meine Person hatte sie lieb und werth, denn fast ihr allein war ich meine sittliche Bildung schuldig, und die Begebenheiten, die Lehren, die Symbole, die Gleichnisse — Alles hatte sich tief bei mir eingedrückt und war auf die eine oder die andere Weise wirksam gewesen. Mir mißfielen daher die ungerechten, spöttischen und verdrehenden Angriffe gegen sie." In seinen Gesprächen mit Eckermann drückt er sich also aus: „Aecht oder unächt sind bei Dingen der Bibel gar wunderliche Fragen." Was ist ächt, als das ganz Vortreffliche, das mit der reinsten Natur und Vernunft in Harmonie steht, und noch heute unserer höchsten Entwicklung dient? Und was ist unächt, als das Absurde, Hohle und Dumme, was keine Frucht bringt, wenigstens keine gute? Ich halte — in diesem Sinn — alle vier Evangelien für durchaus ächt; denn es ist in ihnen der Abglanz einer Hoheit wirksam, die von der Person Christi ausging und die so göttlicher Art, wie nur je auf Erden das Göttliche erschienen ist. Fragt man mich, ob es in meiner Art sei, ihm anbetende Ehrfurcht zu erweisen, so sage ich: „durchaus." Und es sind heute noch goldene Worte, die Goethe über die Reformation und das Christenthum überhaupt gesprochen hat, wenn er sagt: „Wir wissen gar nicht, was wir Luther und der Reformation im Allgemeinen zu danken haben. Wir sind frei geworden von den Fesseln geistiger Bornirtheit, wir sind in Folge der fortwachsenden Kultur fähig geworden, zur Quelle zurückzukehren und das Christenthum in seiner Reinheit zu fassen. Wir haben wieder den Muth, mit festen Füßen auf Gottes Erde zu stehen und uns in unserer gottbegabten Menschennatur zu fühlen. Mag die geistige Kultur nur immer fortschreiten, mögen die Naturwissen-

schaften in immer breiterer Ausdehnung und Tiefe wachsen, und der menschliche Geist sich erweitern, wie er will — über die Hoheit und sittliche Kultur des Christenthums, wie es in den Evangelien leuchtet, wird er nicht hinauskommen. Je tüchtiger aber wir Protestanten voranschreiten, desto schneller werden die Katholiken folgen, daß endlich Alles nur Eins ist. Auch das leidige protestantische Sektenwesen wird aufhören und mit ihm Haß und feindliches Ansehen zwischen Vater und Sohn, zwischen Bruder und Schwester. Auch werden wir Alle nach und nach aus einem Christenthum des Wortes und Glaubens immer mehr zu einem Christenthum der Gesinnung und That kommen."

Wer noch in dem Christenthum des Wortes und Glaubens befangen ist, dessen Gesichtskreis ist viel zu eng und beschränkt, um Goethe zu würdigen.

Neunter Brief.

Es konnte nicht ausbleiben, daß der Umschwung des Geistes, der gegen das Ende des vorigen und zu Anfang unseres Jahrhunderts sich zuerst in der poetischen Literatur geltend machte, auch die übrigen Gebiete des Geisteslebens, besonders die Filosofie und Theologie ergriff.

Was Goethe mit dichterischer Fantasie erschaute, das suchte die neuere Filosofie zu begreifen und in ein gedankenmäßiges System zu bringen. Die frühere Filosofie war immer gescheitert an dem Gegensatz, dessen Ueberwindung ihr nie gelang, zwischen Denken und Ausdehnung, zwischen Bewußtsein und Dasein, zwischen Geist und Natur, zwischen Gott und Welt. Wenn wir denken, so entsteht ein Verhältniß des Subjects, das denkt, zu einem Gegenstand, der gedacht wird. Welches ist das Verhältniß? Die frühere Filosofie bis auf Kant hatte die beiden Gebiete, die Welt des immateriellen, denkenden Geistes und die Welt der Materie, der ausgedehnten, materiellen Körper in einen solchen Gegensatz zu einander gestellt, daß sie keine Gemeinschaft mit einandr haben konnten, daß also die wirkliche Welt, in der wir eben diese Gegensätze in einander finden, ein unbegriffenes Räthsel bleiben mußte. Ist der Geist nur Denken und die Natur nur Materie, Ausdehnung, Körper, so kann der Geist die Welt gar nicht erkennen; es gibt keine wirkliche Erkenntniß, keine Filosofie; denn Gleiches kann nur von Gleichem

erkannt werden; sind Denken und Sein ihrem Wesen nach nicht identisch, so kann kein Verhältniß zwischen ihnen entstehen, wie die Erkenntniß es voraussetzt. Und wie ist denn der Mensch zu begreifen, in welchem Körper und Geist zu lebendigem Organismus verbunden sind? Cartesius mußte, um dieses Räthsel zu erklären, zu einem Deus ex machina seine Zuflucht nehmen, er konnte das Zusammenwirken von Körper und Geist nur durch eine fortwährende, wunderbare Assistenz Gottes erklären.

Die leibnitz-wolffische Filosofie erfand für denselben Zweck ihre Theorie von einer prästabilirten Harmonie. Leibnitz machte die Zusammenwirkung von Geist und Körper im Menschen anschaulich durch das Gleichniß von zwei Uhren, deren jede einen so vortrefflich gearbeiteten Mechanismus hat, daß jede, ganz unabhängig von der andern, ganz gleich mit ihr geht.

Woher kommt aber in der Natur, in der materiellen, körperlichen Welt die Zweckmäßigkeit, die sinnvolle Ordnung, die vernünftige Einrichtung? Dieser Geist in der doch ungeistigen Natur konnte auf diesem Standpunkt nur auf zwei Arten erklärt werden: entweder ist diese Zweckmäßigkeit und Vernünftigkeit durch einen außerweltlichen Verstand in die Welt hineingelegt worden, die Welt ist ein Kunstwerk eines überweltlichen künstlerischen Geistes, ein Machwerk göttlicher Absichten — also die Ansicht, die wir uns früher vom Rationalismus haben auseinander setzen lassen, oder die Zweckmäßigkeit ist nur vom menschlichen Verstand mit Unrecht in die Natur hineingelegt worden, die Zweckbegriffe sind menschliche Träumereien — so erklärte Spinoza. Diese Ansichten der früheren Filosofie, die auf einem Dualismus zwischen Geist und Natur beruhen, zerfallen sämmtlich in ihr Nichts vor einer unpartheiischen Betrachtung der wirklichen Welt.

Nehmen wir unsern Ausgangspunkt zuerst vom Geist, von der Seele. Ist denn der Geist in Wahrheit nur selbstbewußtes Denken, ist die Seele wirklich nur Bewußtsein? Was ist es denn, das

den menschlichen Leib, noch ehe von einem Bewußtsein die Rede sein kann, schon im Mutterleibe zu einem menschlichen Organismus bildet? was anders, als die dem menschlichen Leibe einwohnende, noch bewußtlos und doch durchaus zweckmäßig schaffende Seele? Und erheben wir uns von der niedrigsten auf die höchste Stufe des menschlichen Geisteslebens, betrachten wir das künstlerische Schaffen, das geniale Thun des Dichters und Künstlers! Ist das wahre Dichten ein Akt des denkenden, reflectirenden, überlegenden Verstandes? Hören Sie, was Goethe darüber sagt, der das jedenfalls besser wissen mußte, als wir ach so sehr verständige Menschen: „Ich war dazu gelangt, das mir innewohnende, dichterische Talent ganz als Natur zu betrachten. Die Ausübung dieser Dichtergabe konnte zwar durch Veranlassung erregt und bestimmt werden, aber am freudigsten und reichsten trat sie unwillkürlich, ja wider Willen hervor. Ich war so gewohnt mir ein Liedchen vorzusagen, ohne es wieder zusammenfinden zu können, daß ich einige Mal an den Pult rannte und mir nicht die Zeit nahm, einen querliegenden Bogen zurechtzurücken, sondern das Gedicht von Anfang bis zu Ende in der Diagonale herunterschrieb. In eben diesem Sinn griff ich weit lieber zum Bleistift, welcher williger die Züge hergab. Denn es war mir einige Male begegnet, daß das Schnarren und Spritzen der Feder mich aus meinem nachtwandlerischen Dichten aufweckte und ein kleines Product erstickte. Für solche Poesien hatte ich eine besondere Ehrfurcht, weil ich mich doch ungefähr gegen dieselben verhielt, wie die Henne gegen die Küchlein, die sie ausgebrütet um sich her piepsen sieht."

Was macht ein Genie? Die Natur. Der Geist, dem die geniale Naturanlage fehlt, mag sich dehnen und strecken, wie er will, und alle seine Kraft zusammennehmen, er kann Nichts nehmen, es sei ihm denn gegeben; „was die Natur deinem Geist nicht offenbaren mag, das zwingst du ihr nicht ab mit Hebeln und mit Schrauben." Ist also der Geist naturlos? Besteht dieser Gegen-

satz zwischen Geist und Natur, wie ihn die Filosofie statuirt? Ist ein durchaus zweckmäßiges, und doch mehr oder weniger bewußtloses Schaffen nicht durch die Erfahrung an die Hand gegeben? Hat Homer seine Ilias gedichtet, die ars poëtica des Horaz in der Hand? Hat Christus seine genialen, in das kleinste Wort eine unendliche Gedankenfülle legenden Reden fabricirt? Hat er gesprochen „als Einer der da Gewalt hatte" oder wie ein kluger Religionslehrer, der wohl berechnet, was seinem Zuhörerkreis in jedem Augenblick am ersprießlichsten sei, wie ihn der Rationalismus sich vorstellt? Da ist keine verstandesmäßige Reflexion, sondern Offenbarung, geschöpft aus erster Hand, aus dem göttlichen Urquell, da ist die Kunst, die zusammenfällt mit der Natur.

Betrachten Sie das Volkslied, die Volkspoesie; ist da nicht der unbewußt, instinctiv, wie aus Naturtrieb schaffende Volksgeist thätig und schafft Produkte, die an Schönheit und Tiefe alles übertreffen, was die bewußte Verständigkeit hervorbringt? Und die Religionen der Völker, ihre staatlichen und bürgerlichen Zustände, ihre Sitten und Gebräuche, die Formen ihres geselligen und häuslichen Lebens, der ganze breite Grund der natürlichen Volkssittlichkeit — das Alles ist nicht, wie die Aufklärung und der Rationalismus meinten, ein absichtliches Produkt der reflectirenden Verständigkeit, beruht nicht auf Priesterbetrug und Gesetzgeberlist, sondern ist zum größten Theil der natürliche Ausdruck des durch Boden, Klima, Naturanlage bedingten Volksgeistes. Das Nämliche habe ich Ihnen im letzten und vorletzten Brief an den Formen der natürlichen, naiven Sittlichkeit im Leben des einzelnen Menschen gezeigt. Wo ist in allen diesen Erscheinungen der Gegensatz von Geist und Natur, den die Filosofie statuirt? Die Seele ist eben nicht, wie die gewöhnliche Psychologie definirt, das Ding in uns, das bewußt ist, sondern sie ist die unbewußt, aber doch zweckmäßig schaffende Idee des Körpers, die erst im Verlauf sich zum Selbstbewußtsein und zur freien Selbstbestimmung entwickelt. Der Geist ist eben nicht

von Anfang an das bewußte Denken und freie Wollen, sondern er arbeitet sich erst aus der Natürlichkeit, mit der er noch verwachsen ist, heraus zu freier, seinem Wesen entsprechender Selbstständigkeit.

Wenden wir diese gewonnenen Erkenntnisse an auf die Geschichte der Menschheit, auf das Werden und die allmählige Bildung des menschlichen Geistes, wie ganz anders stellt sich da die Sache dar, als die Orthodoxie und der Rationalismus sie sich vorgestellt hatten! Die Orthodoxie sieht im Anfang der Geschichte lauter Licht; die Menschheit beginnt mit einem Zustand der Gottähnlichkeit, aber durch eine einzige, freilich psychologisch rein unbegreifliche That verwandelt sich die ganze Scene in mitternächtlich Dunkel; Finsterniß bedecket den Erdkreis und Dunkel die Völker; Alles, was weiter geschieht, ist theils nur fortwährender Abfall von dem anfänglichen Zustand höherer Weisheit und Offenbarung, theils ein ganz unmächtiges Sehnen und Ringen aus dem Zustand des Verderbens heraus; die Lage des Menschen vor Christus ist vollständige Gottentfremdung und daher Unseligkeit und Verdammniß in Zeit und Ewigkeit. Da thut Gott einen außerordentlichen Eingriff in die Geschichte der Menschheit und setzt an Einen Punkt der Welt mit Einem Male lauter Licht und Leben und Gnade; hier ist im Leben des Gottmenschen und in den von ihm zeugenden Schriften die Wahrheit ganz, rein und ungebrochen gegeben und dargelegt; das Urchristenthum ist die Zeit des vollendeten religiösen Lebens und der absoluten, religiösen Erkenntniß. Auf diese Zeit folgt wieder schnell, wie im Anfang der Menschengeschichte, der Abfall, das Papstthum ist die Zeit des Antichristenthums. Aber nach mehr als tausendjähriger Finsterniß siegt nun wieder das Licht; die Reformation zieht die volle Wahrheit wieder hervor und legt sie für alle Zeiten in den kirchlichen Bekenntnißschriften nieder; aber leider dauerte diese Glanzperiode der evangelischen Kirche — wir haben sie im vierten Briefe kennen gelernt — nicht lange; mit dem achtzehnten Jahrhundert beginnt in Kunst und Wissenschaft

und Theologie der Abfall, der Unglaube hat mit immer frecherer Hand einen Stein nach dem andern aus dem Gebäude des orthodoxen Kirchenthums herausgerissen; was uns retten kann, ist nicht der Fortschritt, sondern nur die — Umkehr. Das ist die Geschichtsbetrachtung der orthodoxen Kirche. Während der Mensch in allen übrigen Gebieten sich jeden Zoll breit Land und Licht durch Kampf und Mühe erobern muß, soll ihm auf dem religiösen Gebiet Alles zum Voraus auf dem Teller vorgelegt sein, und immer und ewig soll er nur diese Speise genießen dürfen, wenn sie ihm auch Ekel und Ueberdruß verursacht.

Aehnlich der Rationalismus! Nur setzt er an die Stelle außerordentlicher, göttlicher Offenbarungsakte im Anfang der Menschheit und zur Zeit der Entstehung des Christenthums das Licht der Vernunft, ein paar Ein für alle Mal abgeschlossene Vernunftwahrheiten; wo er diese Vernunftwahrheiten nicht entdeckt, da sieht er Unvernunft, Betrug und Heuchelei.

Ganz anders ist die neuere Geschichtsbetrachtung, wie sie besonders durch Hegel systematisch begründet und eingeführt worden ist. Alles Werden und Geschehen ist Entwicklung, Herausleben dessen, was im Keime angelegt ist, in einem gesetzmäßigen Stufengang zu immer reiferer Frucht. Die Geschichte der Menschheit stellt uns die Bewegung des menschlichen Geistes aus seiner Natürlichkeit heraus zum göttlichen Geiste dar; sie zeigt uns, wie der Mensch, anfänglich in die tiefste Natürlichkeit versunken, der Natur außer ihm unterthan und in seinem Handeln durch die — wenn auch von Anfang gottbegabte, also nicht thierische — Natur in ihm, durch bloße Naturantriebe bestimmt, allmählig durch Religion, Sitten und Gesetze die Sinnlichkeit bändigt, die Schranken des Bodens und Klimas bis auf einen gewissen Grad durchbricht und aus dem Weben des natürlichen Triebes sich zum Leben des Geistes emporarbeitet. Auf keinem Punkt dieser Entwicklungsbahn ist der Mensch nur der endliche, schlechte, gottentfremdete, unvernünftige, das Gött-

liche ist ihm immer gegenwärtig, weil die göttliche Ebenbildlichkeit zu seinem Wesen gehört; das der menschlichen Natur von Hause aus einwohnende Göttliche, das in's natürliche Menschenherz geschriebene, göttliche Gesetz (Röm. 2, 14 f.) beginnt seine Entfaltung mit dem Anfang der menschlichen Entwicklung und verschafft sich einen Ausdruck in den Religionen, Mythologien, Poesien, Gesetzen, Sitten und übrigen Lebensformen selbst der ungebildetsten Völker. Diese Entwicklung des menschlichen Geistes vom Niederen zum Höheren muß einerseits betrachtet werden als die selbsteigne That des Menschen, als seine allmählige Entfaltung aus dem Traum des natürlichen, sinnlichen Lebens, in welchem er Anfangs befangen ist, zur vollen Freiheit und Unendlichkeit des Geistes; es ist die Geschichte der sich bildenden und entwickelnden Vernunft, deren Thätigkeit wir auch da wieder finden, wo ihre Produkte unserer jetzigen Erkenntniß ganz fremd und unvernünftig erscheinen, wie in den Mythologien der alten Völker, in den dogmen- und kirchengeschichtlichen Kämpfen des Mittelalters. Nur bei dieser Betrachtung erscheint die Geschichte des menschlichen Geistes nicht bloß als eine Geschichte der traurigsten, unbegreiflichen Verirrungen, nicht als eine Rumpelkammer des Unsinns und Aberwitzes, nicht als sinnloses Wirken kleinlicher, persönlicher Motive und äußerer Zufälle, wie der rationalistische Geschichtspragmatismus sie betrachtet hatte, sondern als eine organische Bewegung, als eine, wenn auch nicht stetige, doch im Ganzen geordnete Reihe von Entwicklungen, die im Trieb des Geistes begründet sind, das ganze geistige und natürliche Universum mehr und mehr als seine Wirklichkeit, als Spiegel seiner selbst zu erkennen, als eine innere Nothwendigkeit, die sich in dem bunten Spiel äußerer Zufälligkeiten und menschlicher Willkühr immer wieder zu behaupten weiß. Alle die großen historischen Arbeiten der neueren Zeit, in welchen die politische, religiöse, intellectuelle, mit Einem Wort: die Kulturgeschichte des menschlichen Geschlechts mit objectiver Wahrheit, mit unpartheiischer

Hingebung an den Stoff behandelt worden ist, verdanken ihre Bedeutung diesem von Hegel in seinem ganzen Umfang entdeckten Begriff der organischen Entwicklung.

Was aber so als die eigene That der sich selbst bildenden menschlichen Vernunft erscheint, das darf auf der anderen Seite ebenso gut als eine That Gottes betrachtet werden, als eine fortgehende Offenbarung Gottes an die Menschen, in welcher er sein wahres Wesen dem Menschen immer mehr zum Bewußtsein bringt; denn es ist der göttliche Geist selber, der im Menschen von Hause aus als Anlage gesetzt ist, es ist das Göttliche, wie es als ein wesentlicher Bestandtheil des Menschen seiner Natur von Anfang an innewohnt, was die endlichen Schranken der natürlichen Unwissenheit und Rohheit mehr und mehr durchbricht und den Sieg über den trüben Stoff erringt. Gott offenbart sich den Menschen fortwährend, so weit es auf jedem Punkt nach den jedesmaligen natürlichen Bedingungen möglich ist, und es war insofern ein fruchtbarer, in jener Zeit ganz vereinzelt dastehender Gedanke, wenn Lessing den schroffen Gegensatz, in welchen die Aufklärung Vernunft und Offenbarung zu einander gestellt hatte, durch den Gesichtspunkt einer göttlichen Erziehung des Menschengeschlechts überwand, unter welchen er in seiner bekannten Schrift die verschiedenen, geschichtlich aufgetretenen Religionen stellte. Nur muß bei dem Begriff der Offenbarung die geistlose, mechanische, deistische Vorstellung eines Gottes, der von außen stößt — über die Lessing hinaus war, in welche aber unsere Theologen bei allem Widerstreben immer wieder zurücksinken — gänzlich verlassen werden. Gott hat nicht eine doppelte Art seiner Wirksamkeit, das eine Mal in der Form des naturgesetzlichen Geschehens, das andere Mal in der Form der übernatürlichen Wunderthätigkeit; er hat nur Eine Wirksamkeit: die gesetzmäßige, dynamische, der Welt allgegenwärtige, wonach er mit seinen Kräften der Welt immer so präsent ist, daß er nie nöthig hat, ihr durch einen plötzlichen, außerordentlichen Eingriff

in ihr Räderwerk aus der Noth zu helfen. Alle Religion ist daher nur zu begreifen aus dem Wesen des göttlich-menschlichen Geistes, und alle Offenbarung im Laufe der Geschichte ist entsprungen aus dem Schooße der gottbegabten Menschennatur, und kann weder den naturgemäßen Gesetzen des gewöhnlichen Geschehens noch den natürlichen Umständen, die ihre Entstehung bedingen und möglich machen, widersprechen.

Ich habe Ihnen im Bisherigen zu zeigen versucht, wie unwahr der schroffe Gegensatz ist zwischen Geist und Natur, zwischen Denken und Sein, zwischen Gott und Welt, zwischen Vernunft und Offenbarung, in welchem die frühere Filosofie und Theologie befangen war; ich habe dieß gezeigt, indem ich mich auf die Seite des Geistes stellte und einige Erscheinungen desselben in's Auge faßte.

Stellen wir uns auf die Seite der Natur! Ist die Natur nur der Gegensatz des Geistes, die bloße Ausdehnung, die geistlose Materie? Finden wir da nur Körper, die äußerlich auf einander stoßen, und durch Stoß bewegt werden? Nehmen wir einen Stein, welcher für die gewöhnliche Anschauung als etwas durchaus Lebloses, als eine todte Masse erscheint! Warum ist ein großer Körper schwieriger in Bewegung zu setzen, als ein kleiner? Weil er der äußeren Einwirkung eine größere Widerstandskraft entgegensetzen kann. Warum fällt ein geworfener Stein nicht in den unendlichen Raum hinaus, sondern auf die Erde? Weil er vom Centrum der Erde angezogen wird. Also Kräfte, Neigungen, Leben, eigene Thätigkeit selbst in dem, was todte, leblose Materie scheint. Betrachten wir die Pflanze! Sie hat eigene Thätigkeit, ein eigenes freies Handeln, sie verwendet die auf sie einwirkenden Ursachen, Luft, Licht, Feuchtigkeit für die Zwecke ihres innern Lebens, für ihren organischen Bildungsprozeß, es ist das Gesetz der Zweckmäßigkeit und der Schönheit, nach welchem sie sich aus ihrer innersten Natur heraus und zwar ohne Bewußtsein über die Zweck-

mäßigkeit und Schönheit ihres Thuns bestimmt. Ueberall in der Natur finden wir Schönheit, Gesetzmäßigkeit, Zweckmäßigkeit, also Vernunft und Geist, aber bewußtlos thätige Vernunft, unbewußt denkenden Geist, ganz, wie wir es beim Menschen in der Zweckmäßigkeit der organischen Functionen des Leibes und in der Schönheit des reflexionslos schaffenden Künstlergeistes gefunden haben. Die Natur ist also nicht geistlos, und der Geist nicht naturlos, die Welt ist vielmehr ein seelenvolles allbelebtes Universum, getragen von einem einmüthigen, ihr immanenten Geiste, der die Fülle seines Wesens in einer unendlichen Mannigfaltigkeit von Wesen durch alle Stufen hindurch von der herbsten Gebundenheit und starresten Aeußerlichkeit an bis zu der höchsten Freiheit und tiefsten Innerlichkeit ausbreitet.

Diese Weltbetrachtung hat zuerst Leibnitz in die neuere Filosofie eingeführt. Er betrachtete alle Dinge als Monaden, d. h. als lebendige, selbstthätige Wesen, welche in eigenthümlicher origineller Weise das Universum in sich abspiegeln und vorstellen, bei den einen ist die Vorstellung deutlicher, bei den andern verworrener. Die niedrigsten Monaden sind diejenigen, die die verworrenste Erkenntniß haben. Leibnitz vergleicht diesen Zustand mit dem Schwindel oder mit dem Schlaf, da wir zwar Vorstellungen haben, aber nicht zum Bewußtsein derselben gelangen. Dieß ist die Stufe der unorganischen Natur. Höher stehen diejenigen Monaden, in welchen die Vorstellung als bildende Lebenskraft, aber noch ohne Bewußtsein thätig ist — die Pflanzenwelt. In der Thierwelt gelangt die Monade zu Empfindung und Gedächtniß. Erhebt sich die Seele zur Vernunft und zur reflexiven Thätigkeit, so nennen wir sie Geist. Weil jede Monade das ganze Universum in sich spiegelt, nur die eine klarer, die andre dunkler, also jede Mikrokosmus ist — parvus in suo genere Deus — so zeigt sich in der Welt die größtmögliche Verschiedenheit neben der größtmöglichen Einheit und Ordnung, d. h. die Welt zeigt eine vollkommene Harmonie.

Diese Kerngedanken der Leibnitz'schen Filosofie haben ihre weitere Entwicklung und Ausführung unter den Neueren gefunden in Schelling und Hegel, bei jenem mehr in poetischer, bei diesem in logischer Form. Die Welt erscheint hier als Selbstoffenbarung des absoluten Geistes, als absolute Thätigkeit, welche in der menschlichen Subjectivität als eine geistige, ihrer bewußte oder als Denken und Wollen auftritt, in der Natur dagegen als bewußtlose Thätigkeit sich äußert, die aber, wenn auch ohne Vorstellung des Zwecks, doch zweckmäßig wirkt, weil sie gleicher Natur ist mit dem, was im Menschen sich zum Geist potenzirt hat. Diese Naturfilosofie förderte nicht bloß die Poesie, sondern auch die Naturforschung. Einen eigenthümlichen Zauber übte so die Natur auf das fühlende Menschengemüth; sie erschien als ein selbstlebendes, dem Menschen homogenes Wesen, es wurde „in ihr ein, freilich in tiefem Schlummer liegender, wenn auch athmender und geheimnißvoll wirkender Geist geahnt, der wie die Seele des Säuglings, die an ihrem eigenen Körper webt, lebendig und der unseren gleich ist." Auch die Naturforschung drang nun ein in die innerste Werkstätte der Natur und belauschte die geheimnißvollen Regungen ihres Geistes; sie verband mit der exactesten Empirie die Erkenntniß von dem inneren Zusammenhang alles Daseins und von der Stetigkeit der Gesetze, die ihr geheimnißvolles Band um alle Erscheinungen der Natur schlingen, sie fand „immer mehr das vertraute Gesetz in des Zufalls grausenden Wundern und den ruhenden Pol in der Erscheinungen Flucht." So konnte der große Deutsche, Alexander von Humboldt, der Welt seinen „Kosmos" geben, dieses imposante, erhabene Naturgemälde, welches uns das Universum der Dinge nach seiner irdischen und himmlischen Sfäre als eine Weltordnung, als den „Schmuck des Geordneten" anschaulich macht.

Zehnter Brief.

Nachdem wir den Umschwung des Geistes, wie er sich seit dem Anfang unsers Jahrhunderts in der schöngeistigen Literatur und in der Filosofie vollzogen hat, kennen gelernt haben, ist es Zeit, daß wir uns wieder nach der Theologie umschauen. Wir haben sie oben in einem Zustande der Trostlosigkeit verlassen. Am augenscheinlichsten zeigte sich die Confusion in ihrer Stellung zur heiligen Schrift. Der Supranaturalismus hielt mit Zähigkeit die Außenwerke der überlieferten Offenbarung fest; er nahm aus Respect vor dem überlieferten Buchstaben alle die wunderbaren, übernatürlichen Thatsachen der biblischen Ueberlieferung alten und neuen Testaments an, so sehr sie auch seinem Verstande widerstrebten, zufrieden wenigstens, daß die Vernunft damals so bescheiden war, die Unmöglichkeit derselben nicht beweisen zu wollen. — Kant hatte ausdrücklich der denkenden Vernunft die Fähigkeit abgesprochen, das Uebersinnliche zu begreifen. Auch die auf der Basis der heiligen Schrift in der orthodoxen Kirche ausgebildeten Dogmen hatte der Supranaturalismus stehen lassen, so unheimelig er sich in denselben fühlte; er brach ihnen nur, wo er konnte, die härtesten Spitzen ab, modernisirte sie unmerklich, schob sie an die Seite, wo es nur anging, und betonte um so nachdrücklicher die praktischen Vernunftwahrheiten. Diese Theologie war innerlich unwahr und darum unhaltbar. Man gab vor, zu glauben, wo der Muth des Glaubens fehlte; die biblischen Anschauungen und Erzählungen hatten

in dem durch die Zeitbildung bestimmten Denken keinen lebendigen Anhaltspunkt mehr, der Widerspruch einer veränderten Weltbetrachtung mit einem überlieferten Glauben wurde nur schlecht verdeckt durch die künstlichen, aber allezeit hinkenden Verstandesbeweise, auf welche die Göttlichkeit der Offenbarung gegründet sein sollte. Nicht minder unhaltbar und unerquicklich waren die Resultate der rationalistischen Theologie gewesen. Die Bibel sollte der Codex der sittlichen und religiösen Vernunftwahrheiten sein, die den dürftigen Inhalt des Rationalismus ausmachten. Fanden sich nun in derselben unzählig viele Vorstellungen, welche diese moderne Bildung nicht mehr theilen konnte, wie z. B. die Vorstellung vom Teufel und den von ihm Besessenen, so durften die Träger der Offenbarung, Christus und die Apostel, entweder diese Vorstellung gar nicht gehabt haben, sondern sie hatten nur aus Anbequemung an die Zeitvorstellungen so gesprochen; Moses, Christus und die Apostel wurden also ganz gemäß den geschichtswidrigen Anschauungen der Aufklärung, die wir früher kennen gelernt haben, als Rationalisten des achtzehnten Jahrhunderts angesehen; oder man deutete die biblischen Vorstellungen durch eine unrichtige Exegese nach den modernen Anschauungen um: so machte man aus den Engeln Bewohner der verschiedenen Weltkörper, welche die neuere Astronomie entdeckt hatte — warum sollte es keine Engel geben? Sollte nur die Erde dieser kleine, dämmernde Stern, mit vernünftigen Wesen bevölkert sein? Sollten nicht andere Weltkörper noch höher organisirte, mit einer feineren Leiblichkeit angethane Wesen haben? u. s. w. wobei man nur vergaß, daß man von der biblischen Anschauung des Himmels, der Erde, der Engel, gänzlich abgewichen war. Wurden so die übervernünftigen Vorstellungen vernunftgemäß gedeutet, so wurden die übernatürlichen Erzählungen natürlich erklärt. Wunder kann es keine geben, sagte der Rationalismus, die biblischen Wunder verdienen daher keinen Glauben; aber gleichwohl sind die erzählten Begebenheiten wirklich vorgefallen, nur nicht auf diese wunderbare

Weise; die Augenzeugen und Berichterstatter, geneigt wie die Menschen in jener Zeit waren, Wunder zu glauben und überall zu sehen, haben die natürlichen Mittelglieder einer Handlung übersehen, und es ist daher an uns, das Wunderbare abzustreifen und den natürlichen Hergang ausfindig zu machen.

Welch eine unnatürliche kritiklose Theologie! In einem alten Buche finden wir Vorstellungen, die wir jetzt nicht mehr haben, folglich können die Verfasser des Buches sie auch nicht gehabt haben. Diese Verfasser, obwohl Augen- und Ohrenzeugen, sind nicht im Stande gewesen, die einfachste Begebenheit, die sie gesehen haben, richtig aufzufassen, und doch sollen sie glaubwürdige Geschichtschreiber gewesen sein! Den erzählten Thatsachen sollen wir, nach Verfluß von achtzehnhundert Jahren, nur ihr unhistorisches Gewand abziehen dürfen, und wir haben sie in ihrer geschichtlichen Wahrheit hergestellt? Welches Buch in der Welt muß sich diese respectwidrige Willkühr — und zwar aus lauter Respect vor ihm — gefallen lassen, wie die heilige Schrift! Und in welchem fatalen Lichte erscheinen diese heiligen Schriftsteller, wenn sie als wirkliche Augenzeugen so viel Falsches Schritt für Schritt berichtet haben!

Der Grundfehler dieser ganzen Theologie in ihren beiden Formen als Supranaturalismus und Rationalismus lag in ihrer Halbheit und Principlosigkeit. Sie war durch ihren ganzen, aus der Kantischen Filosofie geschöpften theoretischen und praktischen Gedankeninhalt dem positiven Glauben innerlich entfremdet, und doch machte sie ihn wieder zu ihrem Inhalt; vermöge ihrer nüchternen Verständigkeit und Moralität fehlte ihr durchaus das begreifende Organ, der congeniale Sinn für die fantasievolle, gemüthliche, religiöse Welt der Bibel, und doch oder vielmehr: und darum sollte die Bibel nur dasjenige enthalten, was mit den Ergebnissen dieser theoretischen und praktischen Vernunft vereinbar schien; die Vernunft — auch die der Supranaturalisten — stand in einem offenbaren Wi-

derspruch mit der überlieferten Offenbarung, und doch wollte man sich diesen Widerspruch nicht eingestehen und verdeckte ihn durch künstliche Mittel. Aus dieser ganzen Confusion ihrer Begriffe konnte die Theologie nur gerettet werden durch eine gründliche, unbefangene, wahrhaft geschichtliche Untersuchung über die Entstehung und den Inhalt der heiligen Schrift alten und neuen Testaments. Die verkehrte Stellung zur Schrift, haben wir gesehen, war es gewesen, welche den Orthodoxismus erzeugt, welche den Supranaturalismus und Rationalismus in eine Sackgasse geführt hatte, in der jeder Versuch, zu entrinnen, die Verwirrung nur größer machte. Hier mußte geholfen werden, wenn es für die Theolog'e noch ein Heil geben sollte. Auf diesen Punkt concentrirten sich daher die bedeutendsten Kräfte der neueren Theologie. Es ist nicht meine Absicht, Ihnen die allgemeinen Grundsätze auseinander zu setzen, von welchen die historische Kritik bei der Untersuchung der biblischen Bücher sich leiten läßt, ganz wie bei der Erforschung der profanen Literatur, oder die speziellen Ergebnisse dieser von den gelehrtesten Forschern seit mehr als einem Jahrhundert über den biblischen Kanon angestellten Untersuchungen darzustellen — das ließe sich nicht so kurz abmachen; ich hebe nur das unumstößliche Resultat der historischen Kritik heraus, das sich auf diejenigen Bücher bezieht, welche die Geschichte der Offenbarung geben wollen, und dieses lautet dahin: daß wir im alten und neuen Testament kein einziges Buch besitzen, das in dem strengen Sinn, in welchem wir Neueren das Wort Geschichte gebrauchen, als Geschichtsurkunde dürfte betrachtet werden. Daß die sogenannten fünf Bücher Mosis nicht den Moses zum Verfasser haben, wie sie selber auch nicht so angesehen sein wollen, indem sie nirgends Moses als Verfasser angeben, daß sie erst von späteren, zum Theil um mehr als ein halbes Jahrtausend späteren Verfassern, und zwar von sehr verschiedenen, aus verschiedenen Gesichtspunkten schreibenden, einander vielfach widersprechenden Verfassern zusam-

mengetragen sind — den Einen, den Verfasser der Grundschrift, setzt man etwa um 1000 v. Chr. in die Zeit Salomo's, den Andern, den Ergänzer, etwa um 800, einen Dritten, von dem fast das ganze fünfte Buch Mosis herrühren soll, um das Jahr 650 —, daß diese Verfasser die im Munde des Volks, zum Theil in ältern Volksbüchern lebenden Sagen zusammengestellt und dieselben theils mit großer, objectiver Wahrheit — so das unvergleichlich schöne erste Buch Mosis —, theils mit Einflechtung und Uebertragung älterer Sitten und Vorstellungen in eine frühere Zeit behandelt haben — das Alles läugnen selbst die offenbarungsgläubigen Theologen nicht mehr, die noch einiges kritische Gewissen besitzen. In gleicher Weise sind auch die Bücher Josua und Richter eine Zusammenstellung von Volkssagen durch viel später lebende Schriftsteller. Auch die Bücher Samuels, die neben den zwei ersten Büchern Mosis am meisten das Gepräge objectiver Wahrheit an sich tragen, sind gleichwohl keine reinen Geschichtsbücher. Die Geschichte ist von einem theokratisch-nationalen Gesichtspunkt aus idealisirt und verändert. So erscheint David schon in dem idealen Nimbus, den die spätere Sage über sein Haupt gegossen hat, ohne daß jedoch der Berichterstatter im Stande gewesen wäre oder es versucht hätte, die wahrhaft historischen Züge in dem Charakter und Leben Davids zu verwischen, welche zeigen, daß er, obwohl er auch so noch verdiente Gottes Liebling zu sein, doch nicht auf der Höhe des sittlichen und religiösen Lebens stand, auf die ihn die Sage später gestellt hat. Vergleichen Sie nur z. B. 2. Sam. 6, 22, wo die Drohung Davids gegen Michal, sich an den Mägden zu verherrlichen, durch Vers 23 deutlich genug wird, vergleichen Sie Davids Hausgötzen 1. Sam. 19, 13, die Befragung des überzogenen Bildes um Orakel 1. Sam. 23, 9 ff., die Sühne, die David den Gibeoniten zur Abwehrung der Hungersnoth gestattet 2. Sam. 21, 1—14, den Höhendienst der Naturgötter, der unter David bestand 2. Sam. 15, 32. So ist es auch erwiesen, daß die wenigsten von den Psalmen, welche Davids Namen tragen,

von ihm herrühren. Am meisten unhistorisch sind die Bücher der Chronik, die, in den augenscheinlichsten Widersprüchen mit den Büchern der Könige, die alte Geschichte nach ganz veränderten Gesichtspunkten auffassen, und namentlich den späteren, complizirten Tempelkultus schon auf David zurückführen; er soll schon Tausende von Tempelsängern angestellt haben zu einer Zeit, da der Tempel noch gar nicht existirte.

Genug, um zu sehen, daß Bücher, so entstanden und so beschaffen, den Titel, den ihnen die Theologie beigelegt hat, den Titel einer übernatürlichen Offenbarung und einer specifischen göttlichen Inspiration nicht verdienen, wie sie selber eigentlich diesen Titel nirgends angesprochen haben. Diese Bücher stellen die natürliche und nationale Entwicklung des jüdischen Volksgeistes dar, wie schon Spinoza in seinem tractatus theologico-politicus nachgewiesen, und nach ihm eine Reihe der bedeutendsten Forscher bis auf den heutigen Tag: Richard Simon, Herder, Eichhorn, de Wette, Hitzig, Ewald, Meier durch die eingehendsten Untersuchungen gezeigt hat. Sie geben uns die Literatur des hebräischen Volkes, die sich nach den gleichen Gesetzen gebildet und entwickelt hat, wie die Literatur jedes andern Volkes.

Ein ähnliches Resultat ergiebt sich aus einer unbefangenen Erforschung des neuen Testaments. Der Kampf der Geister ist zwar gerade auf diesem Felde jetzt am heftigsten; die gründliche Quellenforschung, die allseitige Würdigung der kanonischen und außerkanonischen Urkunden des Urchristenthums hat eigentlich erst begonnen, und schwerlich wird derjenige, der sicher Verbürgtes, aber keine bloßen Hypothesen verlangt, überall mit Volkmar „Geschichte der Religion Jesu in den ersten Jahrhunderten" gehen wollen. Aber gleichwohl hat schon die bisherige Arbeit auf diesem Felde eine ziemliche Anzahl von Resultaten geliefert, die unumstößlich sind und ausreichend, um zu zeigen, daß wir hinfort zu den Schriften unseres neutestamentlichen Kanons eine wesentlich andere und freiere

Stellung einnehmen müssen, als die hergebrachte Theologie gethan. Es stehen in unserem Kanon nur fünf Schriften, die einen geschichtlichen Stoff behandeln: die vier Evangelien und die Apostelgeschichte. Betrachten wir zuerst die vier Evangelien. Schon ihre äußere Bezeugung ist der Art, daß kein einziges derselben in der Gestalt wie sie vorliegen, mit Sicherheit als das Werk eines Apostels oder Apostelschülers, also eines Augen- und Ohrenzeugen kann ausgegeben werden. Papias, ein Kirchenschriftsteller des zweiten Jahrhunderts, sagt zwar von Matthäus: „er habe die Lehrworte Christi in hebräischem Dialect geschrieben," aber diese Aussage paßt in keiner Weise auf unser jetziges Evangelium; denn dieses ist griechisch und behandelt nicht bloß die Aussprüche Christi, sondern auch seine ganze Lebensgeschichte. Ueber Markus sagt derselbe: „er schrieb Einiges nieder, wie es Petrus verkündet hatte, ohne jedoch die Reden und Thaten Christi nach einer Ordnung darzustellen." Die letztere Bemerkung will nun wieder auf unser Markusevangelium nicht passen, denn die Zeit- und Sachordnung fehlt in unserm Evangelium so wenig, als in den anderen; überhaupt ist es ganz ungewiß, ob Papias mit seiner Notiz nur unser Evangelium gemeint hat. Aber selbst diejenigen, welche das Evangelium, das den Namen des Markus führt, von diesem verfaßt sein lassen, sehen sich doch durch seine ganze Beschaffenheit genöthigt, es in seiner jetzigen Gestalt nicht für ursprünglich zu halten; sie nehmen vielfache Ueberarbeitungen und Umgestaltungen an. So unterscheidet Ewald drei Ausgaben: 1) die ursprüngliche, die vielleicht noch Papias vor Augen hatte; 2) die schon vom letzten Verfasser des Matthäusevangeliums und von Lukas benutzte; 3) die letzte, in welcher es in den Kanon kam. Der Verfasser des dritten Evangeliums, Lukas, Schüler des Apostels Paulus, war weder Augenzeuge, noch Schüler eines Augenzeugen. Das vierte Evangelium führt die Ueberschrift des Johannes, es ist aber sicher, daß es den Apostel Johannes nicht zum Verfasser hat. Der Verfasser desselben unterscheidet sich selber

deutlich genug von Johannes, wenn er sich Cap. 19, 35 auf diesen als Zeugen einer seiner Aussagen beruft; auch ist mit Recht bemerkt worden, daß die Art, wie von Johannes durchgängig im Evangelium geredet wird, eine anmaßende Selbstüberhebung über seine Mitjünger voraussetzen würde, wenn Johannes selbst der Verfasser wäre. Die Schüler des Johannes, die in Ephesus seinen vertrauten Kreis bildeten, wissen nichts davon, daß er ein Evangelium verfaßt habe; vor Justin dem Märtyrer — also vor der Mitte des zweiten Jahrhunderts — zeigte sich keine Spur von dem Vorhandensein dieses Evangeliums; die charakteristischen Züge, welche die alte Tradition uns von Johannes aufbewahrt hat, stimmen größtentheils nicht mit dem Geist des Verfassers unseres vierten Evangeliums; die Offenbarung Johannis, die von den Alten als ein Werk des Johannes viel sicherer bezeugt ist, als das Evangelium, zeigt einen von diesem so total verschiedenen Geist und Stil, daß man auch dann nur schwer beide als das Werk des gleichen Verfassers annehmen könnte, wenn nicht alles Andere dagegen spräche.

Also schon die äußere Bezeugung unserer Evangelienschriften giebt uns nicht die mindeste Gewähr, daß wir Schriften von Augen- und Ohrenzeugen vor uns haben. Sie fragen vielleicht, wie denn aber die alte Kirche dazu gekommen sei, so unrichtige Ueberschriften zu machen. Hierauf diene zur Antwort: 1) die Ueberschriften lauten nach dem griechischen Text nicht nothwendig: Evangelium des Matthäus, des Markus, sondern ebenso richtig: Evangelium nach Matthäus u. s. w. 2) jene Zeit zeigt uns überhaupt sehr viele Beispiele auffallender Kritiklosigkeit; pseudonyme Schriften waren zahlreich in jener Zeit; dieselbe Kirche, welche am Schluß des vierten Jahrhunderts unseren Kanon abschloß, nahm die Fiction der Pseudo-Clementinen, daß Petrus den Clemens in Rom zum Bischof geweiht und dadurch das Papstthum gegründet habe, arglos als historische Wahrheit hin. Auch der alttestamentliche Kanon weist ähnliche Beispiele auf; man schrieb einem David, Salomo,

Jesaias, Daniel Schriften zu, die sie nachweisbar nicht geschrieben haben.

Auch der Inhalt unserer Evangelienschriften nöthigt uns, in ein anderes Verhältniß zu ihnen zu treten, als die frühere Theologie. Unsere vier Evangelien bilden zwei Gruppen; auf der einen Seite stehen die sogenannten Synoptiker, Matthäus, Markus, Lukas, die bei einer merkwürdigen Uebereinstimmung in ihren Erzählungen, oft bis auf die einzelnen Worte und Sätze hinaus, wieder die auffallendsten Abweichungen erkennen lassen; auf der anderen Seite steht das Evangelium nach Johannes; die Synoptiker befinden sich vielfach in einem so auffälligen Widerspruch mit Johannes, das Christusbild des Johannes ist so charakteristisch verschieden von dem der Synoptiker, die Sprache, der Vorstellungskreis, der Schauplatz, auf welchem sich Christus bewegt, hier so ganz anders, als dort, daß unmöglich beide Gruppen wirkliche Geschichte geben können. Früher hatte die Theologie versucht die Erzählungen der vier Evangelisten mit einander Zug für Zug in Uebereinstimmung zu bringen, indem man jeden Erzähler durch die anderen ergänzte und alle in einander schachtelte; aber die Mißhandlung war so gräßlich und der Unsinn, der herauskam, so augenfällig, daß man jetzt ziemlich allgemein von dieser Tortur abgekommen ist. Später gab man eine Zeit lang dem Evangelium nach Johannes in Allem Recht und behandelte die drei andern ziemlich barsch, wo sie von jenem abwichen, aber die Bevorzugung des Einen war nur subjective Willkühr, in der Sache hatte sie keinen Grund. Vielmehr darf es jetzt als eine unumstößliche Thatsache der geschichtlichen Forschung betrachtet werden, daß die Synoptiker auf einem geschichtlicheren Grunde stehen, als das Evangelium nach Johannes. Dieses zeigt am meisten eine tendenzmäßige Composition; es führt Einen Gedanken, den es im Vorwort ausspricht, durch und behandelt den Geschichtsstoff nach dieser leitenden Idee; die Gegensätze, mit denen es Christus kämpfen läßt, haben nicht mehr die frische, natürliche Lokal- und

Zeitfarbe wie bei den Synoptikern; schon der Täufer Johannes hat ganz dieselbe Sprache und die gleichen Ideen, in denen sich Christus und der Verfasser selbst bewegen, so daß man oft nicht weiß, wo Johannes der Täufer, oder Christus oder der Verfasser selbst reden; während bei den Synoptikern die Fariſäer und Sadducäer nach ihren geſchichtlich bekannten Charakteren gegen Christus auftreten, ſetzt Johannes an die Stelle dieſer geſchichtlich concreten Geſtalten das abſtracte farbloſe Bild der Juden überhaupt, was zum Voraus einen dem geſchichtlichen Schauplatz ferne ſtehenden Verfaſſer verräth; während bei den Synoptikern Chriſtus einen ſittlich-religiöſen Kampf führt gegen die Verkehrung der ſittlichen und religiöſen Principien durch die Fariſäer, gegen ihre Verdrängung der ewigen Gottesgebote durch willkührliche Menſchenſatzungen, iſt es im Evangelium Johannes durchgängig der Unglaube an die höhere Abſtammung und Bedeutung ſeiner Perſon als des von Ewigkeit her im Schoße des Vaters ruhenden Logos, was er bekämpft — eine chriſtologiſche Anſicht, die notoriſch ſeine eigenen Jünger zu Chriſti Lebzeiten nicht gehabt hatten. Das Evangelium nach Johannes iſt zwar eine der köſtlichſten Perlen der chriſtlichen Literatur, ganz unſchätzbar für die chriſtliche Gemeinde; aber nie wird man zu einem geſchichtlichen Verſtändniß des Chriſtenthums, nie zu einem hiſtoriſchen Chriſtusbild gelangen, ſo lange man dieſes Evangelium in Sachen der Geſchichte höher ſetzt als die Synoptiker. Dadurch muß immer unauflösliche Confuſion in Beziehung auf die Entſtehung des Chriſtenthums und unſerer urchriſtlichen Urkunden eintreten.

Daß jedoch auch die Synoptiker nur ſehr behutſam als Geſchichtsquellen benutzt werden können, zeigt ein Blick auf ihren Charakter. Ich will ſtatt der vielen evidenten Beweiſe hiefür nur Einen Punkt hervorheben: die Vorgeſchichte Jeſu, wie ſie von Matthäus und Lukas in ihren erſten Kapiteln erzählt wird. Daß dieſe Erzählungen mit einander abſolut unvereinbar ſind, daß ſie nicht Ge-

schichte, sondern heilige Sagen, und zwar aus zwei ganz verschiedenen Sagenkreisen entsprungen, geben, das kann nur der theologische Starrsinn eines Ebrard oder die süßlich sentimentale Theologie eines Riggenbach („Vorlesungen über das Leben des Herrn Jesu. Basel 1858"), welchen das wissenschaftliche Gewissen und der ehrliche Verstand abhanden gekommen ist, jetzt noch läugnen. Alex. Schweizer, dem Niemand die Neigung zuschreiben wird, die Menschlichkeiten in der heiligen Schrift mit Wohlgefallen hervorzuheben, hat in dem 1847er Jahrgang der theologischen Jahrbücher von Baur und Zeller diesen Gegenstand für Jeden, der sehen kann, genügend behandelt. Er hat gezeigt, daß die verschiedenen chronologischen Daten, unter denen die Geburt Christi erfolgt sein sollte, theils an sich ungeschichtlich, theils mit einander unvereinbar sind. Und wie eine verschiedene Ansicht über die Zeit, so zeigt sich auch eine doppelte Ansicht über den damaligen Wohnort der Eltern Christi, eine Differenz, welche trotz allen apologetisch-harmonistischen Künsten auch unserer neuesten Restaurationstheologen dem geraden exegetischen Sinn immer wieder augenscheinlich wird. Bei Lukas herrscht die Ansicht, daß die Eltern Jesu zu Nazareth in Galiläa von Anfang an wohnten und erst veranlaßt durch den Census des Quirinus nach Bethlehem wanderten, Matthäus dagegen kennt unläugbar nur Bethlehem als den anfänglichen Wohnort der Eltern. Auch die ganze Auffassung der Lage des gebornen Christus ist eine ganz verschiedene. Bei Matthäus ist eine höchst bedrohte Lage vorausgesetzt, sobald die Magier den Herodes getäuscht hatten. Bei Lukas hingegen verläuft Alles nicht nur ohne Gefahr, sondern unter Jubel und Lobpreisungen, die das größte Aufsehen erregen mußten. Dort flieht man nach Aegypten, hier wird Jesus von den Hirten begrüßt, am achten Tage beschnitten, nach vierzig Tagen mit in den Tempel zu Jerusalem gebracht und dann einfach und ruhig nach Nazareth mitgenommen. Ebenso widersprechen die Stammtafeln nicht bloß einander, sondern auch demjenigen, was die Evangelisten

im Weiteren über die Entstehung Christi aussagen. Vollends entscheidend — so fährt Schweizer fort — wird das Urtheil, wenn man nachsieht, wie auf dem späteren mehr historischen Boden angelangt, Matthäus und Lukas so wenig als die übrigen Schriftsteller des neuen Testaments diese Ereignisse aus der Kindheitszeit irgend voraussetzen. Jesu Verhältniß zu Maria und seinen Geschwistern wird durchweg so gezeichnet, wie es nicht sein könnte, wenn jene Erzählungen historisch wären. Wir haben also hier entschieden keine historischen Erzählungen, sondern Sagen, entstanden aus dem frommen Glauben der Gemeinde, episch-religiöse Dichtungen, für Kunst und Erbauung, wie Alex. Schweizer mit Recht bemerkt, kostbar, aber ohne allen Anspruch auf Geschichtlichkeit. Was folgt hieraus? Ich kann darüber nicht so leicht weggehen, wie z. B. Hagenbach, der neulich, wenn ich mich recht erinnere, im Kirchenblatt gefragt hat: Was schadet's, wenn der heilige Geist auch einmal dichtet? es schadet allerdings nichts, ja es ist ganz recht, wenn ihr nur nicht so principlos seid, trotzdem eure gangbaren theologischen Voraussetzungen und eure dogmatischen Luftgebäude, die ihr auf den Geschichtsstoff der Bibel fort und fort gründet, festzuhalten. Was folgt, ist einfach: Bücher, welche derartige offenbar sagenhafte Stücke in demselben Tone bieten, wie ihre weiteren Erzählungen, sind keine wirklichen Geschichtsbücher und das Weitere, was sie erzählen, kann nur dann Anspruch auf historische Glaubwürdigkeit machen, wenn die historische Kritik es als wahr ausweist. Und auch der Schluß wird nicht zu gewagt sein: Schriftsteller, die solche sagenhafte Erzählungen berichten, sind nicht Augen- und Ohrenzeugen gewesen der Begebenheiten, die sie schildern. Wie hätten solche widersprechende Erzählungen entstehen können, wenn diese Evangelien wirklich von Aposteln und Apostelschülern herstammten? Hätten Zeitgenossen Jesu, Galiläer, Vertraute Jesu, nach dessen Tod auf's Engste mit Maria, seiner Mutter, verbunden, nicht eine ganz einfache, wahrheitsgetreue, allen Widerspruch

aufhebende Aufklärung über die Umstände erhalten können, die sie so ganz widersprechend und in einer entschieden unhistorischen Weise berichten? Alex. Schweizer hat ganz Recht, wenn er in den oben citirten Worten einen Unterschied macht zwischen dem offenbar sagenhaften Boden der Vorgeschichte und dem späteren, historischen Boden, den die Berichterstatter betreten, sobald Christus als historische Persönlichkeit auf den Schauplatz der Menschheit tritt. Aber gewiß will der nüchterne Forscher damit nicht sagen, der spätere Boden der Evangelien trage lauter wahrhaft historische Früchte. Denn das weiß er zu gut, daß die Widersprüche der Evangelien nicht aufhören, nachdem sie den Boden der Vorgeschichte verlassen haben, und daß die späteren Wundererzählungen nicht absolut verschieden sind von denen der Vorgeschichte. Um mich kurz zu fassen: Strauß hat sein berühmtes „Leben Jesu" geschrieben, und dieses Werk, wie es eine nothwendige Frucht der theologischen Entwicklung gewesen ist, ist zugleich für die Fortentwicklung der Theologie epochemachend gewesen, trotz der großen Kunst vieler Theologen, Nichts zu lernen und Vieles zu vergessen. Die negative Kritik, die Strauß am neuen Testamente übte, war der Stellung gegenüber, welche die Kirche zu diesem Buche eingenommen hatte, ganz berechtigt, die Schwierigkeiten und Widersprüche, die er aufdeckte, waren da; das Resultat war freilich ein für die Kirche, wie für die theologische Wissenschaft ungenügendes; die Kritik war vorherrschend negativ, zerstörend ohne positive Anhaltspunkte, wie es zu gehen pflegt. Auf eine Zeit, die Alles ohne Prüfung glaubt, folgt jedes Mal eine, die Alles ohne Prüfung verwirft. Zu derselben Zeit, als Strauß die ganze biblische Geschichte in Frage stellte, bezweifelte man die Existenz des Homer und machte zum Verfasser der Ilias und Odyssee — das griechische Volk; weil man in der Geschichte der alten Völker viel Sagenhaftes entdeckte, läugnete man auch das geschichtlich Bezeugte. Erst jetzt beginnt allmählig die nüchterne Forschung das aufbauende Werk der Kritik, d. h. der

Scheidung des Sagenhaften und Geschichtlichen nach strenger Erforschung der Quellen und allseitiger Würdigung der überlieferten Daten. So in Beziehung auf das alte Griechenland und Aegypten besonders E. Röth in Heidelberg „Geschichte unserer abendländischen Filosofie." Auch in der Theologie ist nach den gräulichen Verheerungszügen eines Strauß und Anderer eine wahrhaft kritische, d. h. im Zerstören aufbauende Geschichtsforschung eingetreten, welche durch gründliche Untersuchung aller vorhandenen Zeugnisse und Denkmäler der alten Zeit darauf ausgeht, die Entstehung des Christenthums, wie seiner schriftlichen Urkunden, zu begreifen und den darin enthaltenen geschichtlichen Wahrheitskern zu entdecken. Hier wird es noch Vieles zu sichten und zu bauen geben, aber dabei wird's sein Verbleiben haben, daß von unseren vier evangelischen Berichten kein einziger im strengen Sinn dieses Worts als Geschichtsurkunde betrachtet werden kann.

Außer den vier Evangelien ist im neuen Testament nur noch die Apostelgeschichte, welche die Darstellung eines geschichtlichen Stoffes zu ihrem Inhalt hat. Die Frage ist auch hier: Verdienen ihre Berichte Glauben? Die neuere Geschichtsforschung würde über ein Buch, das ganz an die spätere Legendenmanier erinnernde Erzählungen von Krankenheilungen durch den Schatten eines Menschen, der auf den Kranken fällt, oder durch Berührung des Schweißtuches eines Heiligen enthält, wie die Apostelgeschichte, ihr Urtheil schnell und ohne Ausnahme abgeschlossen haben, wenn es ein außerbiblisches Buch wäre; sie würde sich auf den Kanon berufen, den schon Lessing („über den Beweis des Geistes und der Kraft") ausgesprochen hat: „Schriften, deren Verfasser wir nicht kennen, werden von uns in ihrer Glaubwürdigkeit nicht bezweifelt, sobald ihr Inhalt der Art ist, daß er den Gesetzen der Vernunft, der Erfahrung und den Ergebnissen der Wissenschaft nicht widerspricht. Im entgegengesetzten Falle sprechen wir ihnen die historische Treue ab, die sie entweder mit Absicht oder in Folge von Täuschung verletz-

ten, mag diese nun durch Mangel an Kritik oder durch Befangenheit in irrthümlichen Zeitideen bestehen." Ich lasse mich aber in dieses Gebiet metaphysischer Möglichkeiten nicht ein — ob es Wunder gebe oder keine — weil das zu keinem Ziele führt; ich will auf dem rein historischen Boden bleiben. Da sind wir nun in die günstige Lage gesetzt, daß wir die Berichte der Apostelgeschichte controliren können durch die Vergleichung mit den Aussagen eines durchaus glaubwürdigen Zeugen, des Apostels Paulus. Diese Vergleichung stellt ein für die historische Treue der Apostelgeschichte keineswegs günstiges Resultat heraus, wie sich gewiß Jeder überzeugen wird, der ohne apologetisches Interesse und ohne theologische Befangenheit an diese Schriften herantritt. Man kann, wie es Lechler neuerdings in seiner Schrift „das apostolische und nachapostolische Zeitalter" gethan, dieses Resultat durch die bekannten Künste der Theologie, durch gelehrte Combinationen zu verwischen suchen, aber dem unbefangenen, ungelehrten Sinn wird es sich immer wieder aufdrängen. Bekanntlich herrschte in der anfänglichen christlichen Kirche ein schroffer Gegensatz zwischen der sogenannten judenchristlichen und heidenchristlichen Partei. Paulus kämpfte für die Originalität und Selbstständigkeit des Christenthums gegenüber dem Judenthum, das er mit dem Christenthum als abgethan betrachtete; er brachte daher den Heiden das Evangelium unmittelbar, ohne von ihnen die Beobachtung der jüdischen Ritualgesetze, besonders aber der Beschneidung zu verlangen. Aber in alle von ihm gestifteten Gemeinden drängten sich judenchristliche Agitatoren ein, die auf die gehässigste Weise die Gemeinden gegen ihn aufhetzten, seine apostolische Dignität bestritten und sich ihm und seiner Auffassung des Evangeliums gegenüber auf die Urapostel, besonders auf Petrus und Jakobus beriefen. Paulus vertheidigt seine Grundsätze in den vier bedeutendsten Briefen, die wir von ihm haben (an die Römer, zwei an die Corinther, und Galater), und zeigt mit großer Schärfe den Gegensatz des Evangeliums gegen das

Gesetz und die volle Unabhängigkeit des Christenthums vom Judenthum. „Wenn ihr euch beschneiden lasset, so nützt euch Christus rein nichts" (Gal. 1, 2). Diese schroffe Stellung des Paulus gegen das Judenchristenthum, in welchem mehr oder weniger auch die Apostel befangen waren, die Spannung zwischen den beiden Parteien, die wir bis ins zweite Jahrhundert verfolgen können, hat nun die Apostelgeschichte offenbar vielfach verwischt durch Berichte und Darstellungen, die mit den Briefen des Paulus nicht harmoniren. So erzählt uns Paulus, daß er seinen Begleiter Titus nicht habe beschneiden lassen, obgleich es den Judenchristen ein Aergerniß gewesen (Gal. 2, 3), dagegen erzählt die Apostelgeschichte (16, 3), Paulus habe seinen Begleiter Timotheus beschneiden lassen, um der Juden willen. Beides ist nicht vereinbar, wenn wir nicht den Vorwurf der Grundsatzlosigkeit auf Paulus laden wollen. Wenn er nur um der Juden willen seinen Begleiter beschneidet, begünstigt und nährt er dann nicht offenbar das Vorurtheil der Juden, daß die Beobachtung des mosaischen Gesetzes für einen Christen nothwendig sei? Um der Juden willen, d. h., wie Lechler erklärt, um die Juden nicht zum Voraus gegen ein von einem Unbeschnittenen verkündigtes Evangelium einzunehmen, beschneidet er Timotheus, aber das Erste, was Paulus ihnen bringt, ist das Evangelium von Christus, „in welchem weder Vorhaut noch Beschneidung gilt, sondern der Glaube, der durch die Liebe thätig ist." Sonderbares Verfahren! Die Apostelgeschichte (Cap. 15) erzählt uns von einem öffentlich in Jerusalem abgehaltenen Apostelconcil, an dem auch Paulus Theil genommen, das den Streit zwischen den gesetzeseifrigen Judenchristen und den Heidenchristen geschlichtet, indem Petrus und Jakobus die Freiheit des Evangeliums vom Gesetz und das volle Recht der Heidenchristen aussprachen und diesen nur die Bedingung auflegten, sich der den Judenchristen anstößigen Dinge zu enthalten, nämlich: des Essens von Götzenopferfleisch, von Erstücktem, von Blut und endlich der *πορνεία*, worunter wahrschein-

lich unerlaubte eheliche Verbindungen verstanden waren. Von diesem öffentlichen Concil und den auf demselben getroffenen Bestimmungen erwähnt Paulus kein Wort in der Stelle Gal. 2, die sich mit diesem Gegenstand beschäftigt, und auch sonst nirgends, eine so bedeutsame Waffe diese Beschlüsse ihm seinen Gegnern gegenüber in die Hand gegeben hätten. Wenn die judenchristlichen Eiferer seine Person und Apostelwürde herabsetzten und die Auctorität der andern Apostel anriefen, so durfte Paulus sie nur einfach auf die Beschlüsse des Apostelconcils verweisen und sie wären durch die Auctorität, auf die sie sich selbst beriefen, vollständig geschlagen und die Verwerflichkeit ihrer Forderungen wäre in den Augen der Gemeinde schlagend nachgewiesen gewesen. Aber nirgends thut das Paulus, dagegen herrscht in seinen Briefen eine merkwürdige Bitterkeit des Tones gegen die andern Apostel. Anstatt seinen Gegnern gegenüber zu sagen: die andern Apostel theilen vollkommen meine Auffassung des Christenthums, hören wir ihn rufen: Was aber die betrifft, von denen man die Meinung hat, daß sie Etwas seien, wer sie auch sein mochten, darnach frag' ich nichts, Menschenansehen gilt nicht vor Gott (Gal. 2, 6); er redet von ihnen als von solchen, die man für Säulen der Kirche ausgibt. Aehnliche bittere Reden führt er auch in den Corintherbriefen. Waren die Apostel wirklich in dem Grade mit den Grundsätzen des Paulus einverstanden, wie die Apostelgeschichte die Sache darstellt, wie konnten dann Abgeordnete des Jakobus in Jerusalem, desselben, der auf dem Apostelconcil für die freien Grundsätze sprach, nach Antiochien gehen und dort einen solchen Schrecken verbreiten, daß Petrus und die andern Judenchristen sich sogleich von dem Umgang der Heidenchristen zurückziehen, die Tischgemeinschaft mit ihnen aufgeben als mit solchen, durch deren Berührung sie nach jüdischen Begriffen unrein würden (Gal. 2, 11. ff.)? Es ist wahr, was Lechler hervorhebt: Die Bestimmungen des Apostelconcils enthalten Nichts über das Verhalten der Judenchristen gegenüber den Heidenchristen.

Aber damit ist die Scene in Antiochien noch gar nicht erklärt oder mit dem Apostelconcil in Uebereinstimmung gebracht. Wenn Petrus und Jakobus nicht bloß durch die imponirende Persönlichkeit des Paulus, nicht bloß durch die Macht der Verhältnisse, durch die vor Augen liegende Thatsache der umfassenden Heidenbekehrung durch Paulus zur Anerkennung der Heidenmission genöthigt worden sind (Gal. 2, 1—10), sondern wenn sie aus innerer Ueberzeugung die freien Ansichten des Paulus theilten und von der vollen Selbstständigkeit des Evangeliums überzeugt waren — wie sind dann überhaupt Abgeordnete des Jakobus mit diesem Charakter, den sie in Antiochien zeigen, möglich? Und wie ist dann das Betragen des Petrus möglich, wenn man bei ihm auch ein noch so großes Maß von Charakterschwäche annehmen wollte? Die freie Anerkennung des originalen, selbstständigen Charakters des Christenthums mußte, wenn auch nicht im Augenblick bei dem großen Haufen der Judenchristen, so doch bei den Trägern dieser Ueberzeugung, den Aposteln, die unmittelbare Folge haben, daß sie auch im Heidenchristen vor Allem den Christen und nicht den Heiden ansahen und daher den Umgang mit ihm nicht als eine Sünde betrachteten, wie es offenbar Petrus und die Abgeordneten des Jakobus gethan haben.

Endlich widerspricht auch die Anfrage, welche nach 1. Cor. 8 die Corinther an Paulus gestellt haben über die Erlaubniß, Götzenopferfleisch zu essen, so wie die Antwort des Paulus darauf entschieden der Voraussetzung des Apostelconcils. Wenn der Beschluß des Apostelconcils, von beiden Seiten gefaßt und genehmigt, daß die Heidenchristen sich des Essens von Götzenopferfleisch enthalten sollen, an die Gemeinden verschickt worden ist, warum fragen dann die Corinther erst darüber an? und warum erwähnt Paulus in seiner Antwort mit keiner Andeutung diesen für alle Christen gültigen Beschluß?

Wenn Herr Lechler die neuere Kritik fragt, was für ein Licht

denn auf Christus zurückfalle, wenn die Urapostel in diesem engherzigen jüdischen Partikularismus befangen gewesen wären, wie sie es annimmt, so ist ihm zu erwidern: daß auch nach seiner eigenen Annahme und dem eigenen Bericht der Apostelgeschichte die Sache sich um Nichts besser stellt. Denn auch nach der Erzählung der Apostelgeschichte bedarf es für Petrus einer außerordentlichen göttlichen Offenbarung, um seine jüdische Beschränktheit zu überwinden (Apostelg. 10), und der persönliche Umgang mit Christus hat also hierin Nichts bewirkt.

Zu diesen und andern Abweichungen im Einzelnen kommt noch hinzu, daß die Apostelgeschichte die Größe und Eigenthümlichkeit des Charakters Pauli in Lehre und Leben verwischt. Ich werde mich nie überzeugen, daß Paulus nach seiner Gefangennehmung in Jerusalem vor dem hohen Rath so gesprochen habe, wie ihn die Apostelgeschichte Cap. 23 reden läßt. Er ist in tumultuarischem Aufstande vom Volke ergriffen worden, weil „er lehre von Mose abfallen alle Juden, die unter den Heiden seien, und sage, sie sollen ihre Kinder nicht beschneiden, auch nicht nach der mosaischen Weise wandeln." Das war die Ursache seiner Gefangennehmung. Deßwegen vor den hohen Rath gestellt — wie verantwortet er sich? Weil er weiß, daß der hohe Rath aus Pharisäern und Sadducäern besteht, diese aber an keine Auferstehung der Todten glauben, erklärt er, um die mit Sadducäern zerfallenen Pharisäer auf seine Seite zu bringen: „ich bin ein Pharisäer und eines Pharisäers Sohn, ich werde verklagt wegen meines Glaubens an die Auferstehung der Todten." Und sogleich spaltet sich der hohe Rath, die Pharisäer treten auf seine Seite und erklären: wir finden nichts Arges an diesem Menschen. Paulus steht moralisch zu hoch, um eines solchen kleinlichen, unwahren Manövers fähig zu sein, und die Pharisäer kennen wir als zu gescheidt, um sich so düpiren zu lassen von einem Manne, den sie nur zu gut kannten und von dem sie gut genug wußten, weßwegen ihn das jüdische Volk so grimmig hassen mußte.

Können also nach dem Bisherigen die Berichte der Apostelgeschichte nur sehr behutsam benutzt werden, so darf gleichwohl auch bei ihr, so wenig als bei den Evangelien, der Schluß gemacht werden, daß Alles unsicher sei und nirgends ein historischer Boden zu gewinnen. Vielmehr liegen der Apostelgeschichte geschichtlich treue Berichte eines Augenzeugen zu Grunde, besonders bei ihrer Beschreibung der Reisen des Paulus, wie unseren jetzigen Evangelien ohne Zweifel Aufzeichnungen von Aposteln und Apostelschülern zu Grunde liegen.

Doch genug und übergenug auf diesem Wege! Ich habe diese kritischen Gänge satt; schon die bisherigen habe ich ungern übernommen, weil ich fühle, daß der Bibel das größte Unrecht geschieht, wenn man sie nur kritisch betrachtet. Ein Literarhistoriker, der sich die Aufgabe stellt, Shakespeare in seiner ganzen Bedeutung zu würdigen und nach allen Seiten zu zeichnen, muß wohl auch erwähnen, welche kolossale Anachronismen, welche mehr als schülerhafte Verstöße gegen Geschichte, Geografie und Chronologie in den dramatischen Werken dieses Dichters sich finden, und er müßte diese Verstöße noch viel nachdrücklicher hervorheben und betonen, wenn es Jemand einfallen würde, Shakespeare auch in historischen, chronologischen, geografischen Notizen als eine absolute Auctorität zu citiren; aber was würde man von seiner Urtheilskraft halten, wenn er Shakespeare, den Dichter, nur von diesem Gesichtspunkt aus beurtheilen und den Werth seiner dramatischen Werke nach jenem Maßstab taxiren würde? Aehnlich wie mit Shakespeare, den man nicht mit Unrecht die weltliche Bibel genannt hat, verhält es sich mit der eigentlichen Bibel. Sie ist kein Geschichtsbuch und kein dogmatisches Buch, sondern sie ist ein Religionsbuch, und nichts anders. Ihre Verehrer, wie ihre Feinde, die ihren Werth von der Richtigkeit ihrer Erzählungen und ihrer dogmatischen Vorstellungen abhängig machen, begehen das größte Unrecht an ihr, und die ganze christliche Theologie vom zweiten Jahr-

hundert bis auf unsere Tage hat die Bibel mißhandelt, weil man falsche Maßstäbe an sie angelegt hat. Die Bibel ist kein Geschichtsbuch, das habe ich bewiesen. Aber was schadet's? Ihre Bedeutung für die religiöse Gemeinde liegt gar nicht auf dieser Seite. Die Zeit und die Nation, in welcher unsere heiligen Schriften alten und neuen Testaments verfaßt wurden, hatte nachweisbar noch nicht den Begriff von der Geschichte, den wir jetzt haben. Unter den alten Völkern waren die Griechen vielleicht die Einzigen, die von der Geschichtschreibung forderten, daß sie mit objectiver Treue nur das berichte, was wirklich geschehen sei, aber auch ihre besten und objectivsten Geschichtschreiber flechten in ihre Erzählungen ein Element ein, das in dieser Weise nicht rein historisch ist: sie lassen in wichtigen Augenblicken ihre handelnden Personen redend auftreten und legen ihnen Reden in den Mund, die sie in dieser Weise nicht gehalten haben, Reden, die zwar in soweit geschichtlichen Werth haben, als sie die geschichtliche Situation vortrefflich zeichnen, aber ihrem wesentlichen Gehalt und jedenfalls ihrer Form nach die Hand des Geschichtschreibers verrathen. Die Römer vollends behandelten die Geschichte ganz nach nationalen, also subjectiven Gesichtspunkten; es ist ausgemacht, daß Livius die frühere Geschichte von Rom ganz vom Standpunkt und von den Begriffen einer späteren Zeit aus zurecht gemacht und idealisirt hat; Niebuhr und Schwegler haben an den Büchern des Livius dieselbe Kritik geübt, welche die neuere Theologie an den Büchern des alten und neuen Testaments geübt hat; dort bestreitet das Recht und die wesentlichsten Resultate der historischen Kritik Niemand, weil kein apologetisches Interesse und keine theologische Befangenheit dabei betheiligt ist. Niemand aber beschuldigt darum Livius moralisch, als einen absichtlichen Lügner und Geschichtsfälscher, weil man so billig ist, eine alte Zeit nach ihren Maßstäben, nicht nach den unsrigen, zu beurtheilen, weil man erkennt, daß man in jener Zeit einen andern Begriff von Geschichte hatte, als wir jetzt haben. Die gleiche Bewandtniß hat es mit

unsern biblischen Schriftstellern; sie betrachteten durchaus die geschichtliche Darstellung als ein Mittel für religiös erbauliche, für theokratische Zwecke. Daß die großen Säulen der christlichen Kirche, ein Paulus und Petrus, sollten so im Widerspruch mit einander gewesen sein, wie noch im zweiten Jahrhundert die strengere judenchristliche Partei annahm, das ist gar nicht denkbar, so schloß, wie ein Theil der neueren Kritiker annimmt, der Verfasser der Apostelgeschichte und schrieb mit Benutzung der noch vorhandenen Geschichtsquellen aus der apostolischen Zeit eine Geschichte der Apostel, in welcher die Gegensätze möglichst ausgeglichen sind, in der Ueberzeugung, damit der christlichen Gemeinde und der christlichen Wahrheit einen wirklichen Dienst zu erweisen; der Gedanke, ein geschichtliches Falsum zu begehen, konnte schon darum nicht in ihm entstehen, weil er unsere jetzigen Geschichtsbegriffe nicht hatte, und die Entrüstung Riggenbach's darüber, daß die neuere Kritik der Bibel eine tendenzmäßige Entstellung der Wahrheit, einen offenbaren Betrug unterschiebe, zeugt nur von einer Verwechslung unserer modernen Begriffe mit denen der damaligen Zeit. Wenn der Verfasser des Evangeliums nach Johannes den in der Gemeinde fortgepflanzten, wahrscheinlich schon in der Gestalt unserer Synoptiker vor ihm liegenden geschichtlichen Stoff frei benutzt und behandelt hat, um in der Form von Reden und Thaten Christi das Wesen und die ewige Bedeutung Christi für die Menschheit nach der Gestalt, welche Christus in seinem Bewußtsein gewonnen hatte, anschaulich zu machen, — was ist da Unrechtes? hat er etwas Anderes gethan, als was selbst ein Thucydides mit seinen Helden sich erlaubt hat? etwas Anderes, als was der dramatische Dichter immer thut, der, wenn er eine geschichtliche Persönlichkeit behandelt, ihr Wesen und ihre Bedeutung in frei geschaffenen Reden und Handlungen vor unsere Augen stellt? Wenn Schiller seinen Tell und Stauffacher redend und handelnd aufführt, verlangt irgend Jemand, daß diese Reden und Handlungen gerade so müssen gesprochen und geschehen sein, und sagt

er: ja, wenn das nicht wirklich ganz so gewesen ist, so gebe ich gar Nichts darum? Nur das ungebildetste Bewußtsein könnte so reden. Sollte der heilige Geist, der die religiöse Gemeinde beseelt, nicht dasselbe Recht dichterischen Schaffens und dichterischer Wahrheit in Anspruch nehmen dürfen, das wir dem weltlichen Dichter einräumen? Was schadet's, frage ich mit Hagenbach, wenn der heilige Geist auch einmal dichtet? Wie? wenn unsere Evangelien nichts Anderes wären und als nichts Anderes wollten betrachtet sein, denn als epische Versuche auf dem geschichtlichen Grunde des in der Gemeinde überlieferten und fortlebenden Christusbildes, das Wesen und die ewige Bedeutung Christi in religiösen Erzählungen, deren Stoff theils durch die Tradition, theils durch den Typus der alttestamentlichen Bilder an die Hand gegeben war, zur Anschauung zu bringen? Wer kann beweisen, daß diese Auffassung unrichtig oder dem höheren Werth dieser Bücher unangemessen sei? So Vieles findet sich in diesen Büchern, was zu einer solchen Auffassung geradezu nöthigt. Wir lesen z. B. Matth. 8, 21. 22 von einem Anhänger Christi, der um die Erlaubniß bittet, ehe er ihm nachfolge, seinen Vater begraben zu dürfen. Christus gibt ihm die bekannte Antwort: „Laß die Todten ihre Todten begraben und folge du mir." Soll uns hiemit eine wirklich geschichtliche Begebenheit geschildert sein, in welchem Lichte erscheint dann der Charakter Christi, der einem Menschen nicht einmal erlauben will, seinem Vater die letzte Ehre zu erweisen? Zu einem so inhumanen Fanatiker, der die ersten natürlichen Menschengefühle so ohne Noth verletzt, wollen wir Christus doch nicht machen. Betrachten wir aber die Erzählung als eine in Erzählungsform gekleidete Veranschaulichung des Gedankens, der Matth. 10, 37 ff. ausgesprochen ist, wobei es darum mit dem Geschichtlichen und Thatsächlichen nicht genau genommen werden darf, so ist die kleine Scene sehr ansprechend. Wir lesen Marc. 11, 13 ff. von einem Feigen-

baum, den Christus zu ewiger Unfruchtbarkeit verdammte, weil er seinen Hunger nicht stillen konnte, da er nur Blätter, aber keine Früchte trug. Welchen Namen müßte man einer solchen Handlungsweise beilegen, wenn sie wirklich als geschichtlich sollte betrachtet werden, wenn die ursprüngliche Erzählung den Feigenbaum nicht als ein Sinnbild des Judenthums gefaßt hätte, das durch Christi Erscheinung gerichtet und zu ewiger Unfruchtbarkeit verdammt wurde, weil es immer nur Blätter, aber keine Früchte hatte bringen wollen?

Unsere Evangelien, wie unsere neutestamentlichen Schriften überhaupt, sind Versuche, das in Christus erschienene neue Geistesleben in Worte zu fassen und in Lehre und Leben auszuprägen. Wenn diese Versuche nicht in allen einzelnen Zügen, durch welche sie die Bedeutung Christi anschaulich machen wollen, Anspruch auf buchstäbliche, geschichtliche Wirklichkeit machen können, sind sie etwa darum unwahr? Es wäre Thorheit, so zu urtheilen. Sie haben nicht bloß bleibende, religiöse Wahrheit, so gut als das Werk eines Dichters Wahrheit haben kann, wenn seinem Gegenstand nicht die geringste historische Wahrheit zu Grunde liegen sollte; sondern sie haben auch historische Wahrheit insofern, als sie das Wesen einer historischen Persönlichkeit, Jesu Christi, die Bedeutung, die seine Erscheinung für die Menschheit hat, treu und richtig abspiegeln. Die Verfasser unserer Evangelien haben nicht in's Blaue hinein gedichtet und willkührliche Ausgeburten ihrer Fantasie für Geschichte angeboten, sondern sie haben das im Bewußtsein der Gemeinde lebende Christusbild veranschaulicht und in bleibenden, faßbaren Zügen ausgeprägt; sie haben das Wesen des christlichen Geistes, die neue Epoche, die Christus für das religiöse Leben der Menschheit begründet hat, offenbar klassisch gezeichnet, und wenn wir wollen erfahren: was ist christlich? was ist das eigenthümliche, neue, originale Wesen des christlichen Geistes und der christlichen Weltbetrachtung, wodurch diese sich vom Judenthum und Heidenthum gleichmäßig unterscheidet; so wüßte ich nicht, wo wir uns anders hinwenden könnten,

als eben an die klassischen Schriften unsers neuen Testaments. Man darf die Bibel nicht wie ein todtes Buch behandeln, dem man sich entweder Buchstabe für Buchstabe mit stummer Resignation unterwerfen, oder das man in Bausch und Bogen verwerfen muß, sondern auch hier gilt es: suchen und dann finden; untersuchen, unterscheiden, und dann nur fällt Einem der reife Kern des christlichen Geistes und des göttlichen Wortes aus der oft harten, oft unscheinbaren Schale zu. Es ist ganz falsch, zu meinen, wenn die heilige Schrift einmal sagenhafte Elemente enthalte, dann sei Alles unsicher, dann verflüchtige sich die ganze Persönlichkeit Christi in mythischen Nebel. Bei einer solchen Behauptung verkennt man ebenso sehr die Gesetze der historischen Forschung (Kritik), als das Wesen der Sage.

Die Sage ist nie eine bloße Erdichtung, sondern sie knüpft sich immer an historisch-bedeutsame Momente und Persönlichkeiten an und gibt den epochemachenden Eindruck, den sie hinterlassen haben, wie er sich in der Fantasie des Volkes abspiegelt. Diese Bilder, welche sich der fromme Glaube des Volkes in der Sage schafft, sind zwar in dieser Form und mit diesen speciellen Zügen nicht historisch, aber im Ganzen spiegeln sie den historischen Hintergrund richtig ab.

Und die nüchterne, historische Forschung schüttet das Kind nicht mit dem Bade aus, sondern sie prüft ruhig: was ist nach allen geschichtlichen Spuren der wahre Hergang der Sache gewesen? Und es ist eine auf den ersten Anblick auffallende Erscheinung, die sich aber auf allen Gebieten der geschichtlichen Forschung bewährt, daß die später Lebenden über geschichtliche Vorgänge viel besser unterrichtet sind, als die Zeitgenossen. Die Zeitgenossen nehmen so Vieles auf Treue und Glauben aus der mündlichen Ueberlieferung auf, die immer den wahren Sachverhalt alterirt, und behaupten überhaupt einen beschränkten Standpunkt. Die Späteren dagegen überschauen das ganze Gebiet einer geschichtlichen Erscheinung, indem

sie alle aus einer Zeit vorhandenen Quellen vor sich haben, die Zeugen gegen einander abhören und ihre Aussagen abwägen, und können durch diese vergleichende Thätigkeit Vieles entdecken und berichtigen, was den Zeitgenossen entgangen war. Die Entdeckungen, die der Menschengeist heut zu Tage auf den Trümmerstätten des Alterthums macht, indem er durch einen zufällig gefundenen Backstein oder durch eine entdeckte und entzifferte Inschrift tausend Punkte erhellt, die vorher dunkel waren, sind ebenso riesenhaft und staunenswerth, als seine technischen Erfindungen.

Die Quellen, die uns in Beziehung auf die Urgeschichte des Christenthums noch zugänglich sind, sind so zahlreich und reichhaltig, daß gar kein Zweifel sein kann, die historische Forschung werde je länger, je mehr dem geschichtlichen Hergang auf den Grund kommen. Bereits jetzt tritt das Charakterbild Jesu Christi in scharfen, klar ausgeprägten Zügen auf dem Grunde der synoptischen Evangelien hervor. Daß vor Allem diese Reden, die sie uns aus dem Munde Christi überliefert haben, diese klassischen Lebensworte, in denen sich der christliche Geist einen unvergänglichen Ausdruck geschaffen hat, ihrem wesentlichen Gehalt nach von Jemand Anderem herrühren, als eben von Christus, wird keine Kritik mehr behaupten wollen, wie denn die alten Zeugnisse berichten, daß die Aufzeichnung der Lehrworte Christi durch die Apostel das Erste gewesen sei. Daß Christus der Schöpfer des christlichen Geistes war, ist Thatsache; wollten wir aber diese genialen, mit der Unendlichkeit des Inhalts die klare, abgeschlossene Form verbindenden Worte einem Andern zuschreiben, so müßten wir einen zweiten Schöpfer des religiösen Lebens in jener Zeit annehmen, von welchem die Geschichte Nichts berichtet.

Es scheint mir viel Wahres in demjenigen zu liegen, was Weiße in der siebenten seiner „Reden über die Zukunft der evangelischen Kirche“ über den Styl Christi bemerkt: „Unmittelbar und ohne alle künstliche Ueberlegung gewinnt der Leser

dieser synoptischen Evangelien den Eindruck, als müsse Jesus immer so gesprochen haben, als müsse er mit einer Sicherheit und Ueberlegenheit, die Alles übertrifft, was wir sonst von dem Vermögen auch der begabtesten Geister in Erfahrung bringen, so die Gedanken und ihren Ausdruck beherrscht haben, daß er in jedes seiner Worte eine ganze Welt von Ideen hineinlegen, jedes zum vollkommen angemessenen Ausdruck eines idealen Mikrokosmus machen konnte. Zugleich erscheint diese Wunderkraft der Rede nicht als etwas Erarbeitetes, durch Kunst und Studium angeeignetes, sondern als die unmittelbarste Naturbegabung. Der ethischen Sündlosigkeit des Heilandes entspricht eine ästhetische Fleckenlosigkeit seiner Erscheinung und die sittliche Größe seines Wesens spiegelt sich in der erhabenen Schönheit sowohl der von ihm ausgesprochenen Gedanken, als auch des in jedem Augenblick mit gleich schlagender Gewalt ihm zu Gebot stehenden Ausdrucks seiner Gedankenfülle."

Durch Alles dasjenige, was die neueren Untersuchungen über den biblischen Kanon alten und neuen Testaments dem Bisherigen zufolge herausgestellt haben, ist die Stellung der Kirche und der Theologie zur heiligen Schrift eine von Grund aus und principiell andere geworden, und die Theologie hat bei dieser veränderten Stellung unendlich viel gewonnen, während die Kirche oder die religiöse Gemeinde jedenfalls nichts verloren hat. Betrachten wir zuerst die veränderte Stellung der Theologie zur heiligen Schrift! Welches diese Stellung sein muß, hat der alte Luther wieder in seiner körnigen musterhaften Art ausgesprochen: „rund und rein, ganz und Alles geglaubt, oder Nichts geglaubt. Der heilige Geist läßt sich nicht trennen, daß er ein Stück sollte wahrhaftig und das andere falsch lehren oder glauben lassen. Wo die Glocke an einem Ort berstet, klingt sie nicht mehr und ist ganz untüchtig." Den gleichen Gedanken hat auch der orthodox lutherische Theolog des siebenzehnten Jahrhunderts, Quenstedt, ausgesprochen, wenn er einmal sagt: „Wenn sich nachweisen

läßt, daß ein einziges Verslein der heiligen Schrift ohne die unmittelbare Eingebung des heiligen Geistes niedergeschrieben ist, so ist das Ansehen der ganzen Schrift in Frage gestellt, so wird der Satan geschwind bei der Hand sein und das Gleiche von dem ganzen Kapitel, dann vom ganzen Buch und endlich von der ganzen Bibel behaupten." Mit andern Worten, macht man einmal, wie es die neuere Theologie thun muß und auch allgemein thut, mit Ausnahme der paar Hyperlutheraner neuesten Datums, einen Unterschied zwischen der heiligen Schrift und Wort Gottes, betont man die menschliche Seite der Schrift so stark und so umfassend, wie es z. B. Schenkel in seiner eben erschienenen Dogmatik thut, oder schwächer und kleinlauter, wie es Andere vorziehen, so ist die Schrift principiell als Autorität und absolute Norm des religiösen Denkens und Glaubens fallen gelassen; das Subject wählt und unterscheidet nach dem Stande seiner intellektuellen und religiösen Bildung zwischen dem Schriftinhalt, hält dasjenige für geschichtlich wahr, was sich ihm nach vorgenommener Untersuchung als solches ergibt, und nimmt dasjenige als göttlich an, was seinem religiösen Bedürfniß sich als solches ausweist; es ist faktisch das Subject, der Mensch, der menschliche Geist — nenne man es nun das Gewissen, oder das religiöse Gefühl, oder die denkende Vernunft —, was die Bibel richtet; und an diesem Verhältniß wird dadurch Nichts verändert, daß das Subject Schrift mit Schrift richtet, d. h. daß es sich entweder auf den Geist der Schrift beruft, um einzelne Theile derselben daran zu messen, oder daß es sich auf einzelne Theile derselben beruft, um andere dadurch zu richten; es ist immer das Subject mit seinen religiösen Bedürfnissen und seiner denkenden Vernunft, was sich außer und über die Bibel stellt. Das ist das faktische Verhältniß, in welchem die neuere Theologie ganz allgemein in allen ihren Fractionen zur heiligen Schrift steht; nur will man sich das gemeiniglich nicht eingestehen und verläugnet fort und fort die Consequenzen, die sich aus diesem Verhältniß ergeben. Nur wenn

man diese Consequenzen wirklich zieht, wird die Theologie wieder eine ehrliche, gesunde, natürliche Wissenschaft, die den Bedürfnissen der Gegenwart entspricht und mit den übrigen Gebieten des menschlichen Wissens gleichen Schritt hält; die Theologie wird kein fortwährendes Pillenverschlucken mehr sein, das nur den Magen verdirbt und saure Gesichter absetzt; man wird keine Ursache mehr haben, in der Bibel etwas Anderes zu finden, als was der Augenschein und eine gesunde Exegese an die Hand gibt, und Niemand wird mehr die einfachsten und deutlichsten Erkenntnisse, die sich aus einer unbefangenen Betrachtung der Welt, aus dem Nachdenken über Gott und Welt ihm als Ueberzeugung aufdrängen, deßwegen durch künstliche, spitzfindige Begriffe verändern und entstellen, weil sie mit den in der Bibel enthaltenen Vorstellungen nicht übereinstimmen; die Theologen werden diejenigen, welche nun einmal nicht anders können als nach den Begriffen der neuen Zeit zu denken, nicht mehr aus den Kirchen vertreiben, und die weltliche Bildung wird nicht mehr, was sie schon lange zu ihrem größten Schaden gethan hat, ferne von den Einflüssen der Kirche und entfremdet den Impulsen des religiösen Lebens, ihre eigenen Wege wandeln. Hätte die Theologie nicht aus falsch verstandenem apologetischem Interesse künstlich verdeckt, was nicht mehr zu verdecken war, hätte sie ehrlich und aufrichtig den Wahrheitsgehalt anerkannt, der ohne Zweifel in demjenigen liegt, was man moderne Weltanschauung zu nennen pflegt, anstatt über den Zeitgeist und über die ungläubige Filosofie ihr immerwährendes Wehe zu rufen, nie wären Strauß und Feuerbach und alle ihre Nachfolger bis heute mit dieser gegen Kirche und Christenthum so bissigen Sprache aufgetreten.

Hätte die neuere Theologie diese ihre einzig richtige Stellung zur heiligen Schrift eingesehen, nie hätte der verworrene confuse Zustand der theologischen Wissenschaft entstehen können, wie wir ihn jetzt haben, nie jene zahllosen dogmatischen Arbeiten, die täglich noch anwachsen, von denen Strauß treffend bemerkt hat, daß

die modernen und christlichen Elemente nur wie Oel und Wasser durcheinander gerüttelt seien und nur so lange vermischt erscheinen, als die Rüttelung dauert, jene Dogmatiken, deren Hauptcharakter die Künstelei ist, und denen Nichts so sehr mangelt, als Einfalt und Einfachheit — immer das Kriterium der Wahrheit —, Einheit des Gedankens und der Anschauung; nie hätten all' die nichtigen Tiefsinnigkeiten, all' die speculativen Spielereien und dialektischen hocus pocus, all' die ungesunden und fantastischen Liebhabereien, all' jene unbewußten Selbstbelügungen und Illusionen wie Pilze aus der Erde schießen und in der theologischen Welt so viel Lärmen machen können bis auf den heutigen Tag; nie wären jene bekannten theologischen Fraseu entstanden, so nichtssagend und so fein gedrechselt, um das, wozu man doch kein rechtes Herz mehr fassen kann, dem modernen Denken mundgerecht zu machen: „das Uebernatürliche, aber angeeignet von der Natur, das wunderbare Hereinbrechen göttlicher Lebenskräfte in diese irdische Welt, aber dann sich anknüpfend an den natürlichen Verlauf der Dinge und die gewöhnliche Ordnung des Geschehens, das Christenthum in seinem Ursprung göttlich und übernatürlich, in seinem Fortgang menschlich und oft nur zu natürlich, Beibehaltung der Wunder, aber nicht mehr in ihrer mittelalterlich-scholastischen Spannung" ꝛc., dieses ewige Markten mit den evangelischen Berichten, um da und dort ein Stück Uebernatürlichkeit wegzubringen, oder das Uebernatürliche nicht gar zu übernatürlich erscheinen zu lassen, dieses fortwährende Kasteien der Vernunft und doch dabei immer die Lüsternheit nach der verbotenen Frucht der Erkenntniß, diese ganz principlose Vermittlungstheologie, die zwischen Bibelglauben und modernem Denken unglückselig lavirt, die, wo es sich um theologische Principienfragen handelt, hundert Seiten schreibt ohne einen Satz, der Etwas setzt, ohne einen klaren Begriff, den man fassen könnte, die für sich selber den Unterschied zwischen Schrift und Wort Gottes aufstellt, aber nur ganz willkührliche Grenzen setzt zwischen beiden, und Je-

den, der es wagt, diese Grenzen anders zu setzen, anathematisirt und aus der Kirche hinausweist — kurzum! lauter Künstelei, Unwahrheit und Principlosigkeit. Gott hat die Menschen einfach geschaffen, aber sie suchen viele Künste.

Hat aber die theologische Wissenschaft durch die freiere Stellung zur heiligen Schrift, die ihr durch die neuere Bibelforschung angewiesen ist, unendlich viel gewonnen, so verliert jedenfalls die Kirche, die religiöse Gemeinde, dadurch Nichts.

Allerdings bei einer nur oberflächlichen Betrachtung der großen Verheerungszüge, welche die kritische Geschichtsforschung durch das Gebiet des alten und neuen Testaments gemacht hat, könnte es scheinen, als wäre der christlichen Kirche ihr bisheriger Boden unter den Füßen weggenommen, und der panische Schrecken, der viele einfache religiöse Gemüther bei der Kunde von diesen Verheerungen ergriffen hat, ist ebenso begreiflich, als die hartnäckige Ableugnung der evidentesten Resultate von Seiten mancher Theologen. Aber es geht gewöhnlich so: wenn man nur gesund um's Herz ist und einer Gefahr mit hellem Auge in's Angesicht schaut, so hat sie geschwind das schreckhafte Aussehen verloren. Sehen wir doch nur genauer zu: was soll die Kirche denn eigentlich verloren haben? Daß mit dem Christenthum ein neues Lebensprincip in die Menschheit gekommen sei, durch welches eine durchgängige Umwandlung des äußern und innern Lebens der Menschheit hervorgebracht worden, das ist geschichtliche Thatsache. Daß dieses neue, umwandelnde, wiedergebärende Lebensprincip eben das Evangelium von Jesus Christus sei, d. h. die Heilsbotschaft, die Christus gebracht, von der Versöhnung des sündigen Menschen mit Gott, die von Seiten Gottes beginne mit der Liebe, mit der er dem Sünder entgegenkommt, und mit dem Geist, den er über sein Herz ausgießt, von Seiten des Menschen aber mit Buße und Glauben, und sich vollende in den Früchten des Geistes: in der Freiheit, in dem Frieden, in der Freude, in der Liebe, in der Sanftmuth, in der Keusch-

heit, mit Einem Wort: im Besitze des ewigen Lebens, das uns selig macht hier und dort — darin stimmt die Kritik mit dem Glauben der christlichen Gemeinde überein. Daß Christus der eigentliche Schöpfer und Begründer dieses christlichen Geistes sei, daß das Himmelreich, das er auf Erden verkündigt, in ihm eine persönliche Thatsache geworden sei, in dem Maße, daß eben seine Person es war, um welche eine neue Gemeinde sich sammelte, und Paulus die Umwandlung, die mit ihm vorgegangen war, der überwältigenden Macht dieser Persönlichkeit zuschreiben durfte, steht geschichtlich fest. Also: einen andern Grund kann Niemand legen, als der gelegt ist, welcher ist Jesus Christus, wir aber sind Alle Brüder — das bleibt, dieses Fundament der christlichen Kirche hat die Forschung auf dem Gebiet der evangelischen Geschichte, je gründlicher sie verfahren, nur um so fester gestellt. Mögen nun diese Reden und Aussprüche Christi, in welchen er uns so unnachahmlich schön und eindringlich das Wesen des Himmelreichs und den Weg zum Vater darstellt, alle wirklich von ihm herrühren oder nicht, mag er sie buchstäblich so gesprochen haben oder nicht, mag die Ueberlieferung abgethan oder hinzugethan haben — bei der notorischen Beschaffenheit und Entstehung unserer Berichte läßt sich das im Einzelnen nicht mehr nachweisen. Aber was verschlägt das für die Gemeinde? Werden darum diese Reden nicht mehr als Grundlage aller religiösen Erbauung benutzt werden? Sind sie doch der klassische, treffende Ausdruck des christlichen Geistes, und nehmen wir sie doch nicht deßwegen zur Grundlage der religiösen Erbauung, weil sie in der Bibel stehen, sondern weil wir finden, daß die tiefsten Geheimnisse des religiösen Lebens auf's Einfachste in denselben enträthselt, daß die höchsten religiösen Ideen, die Würde des Menschen als solchen, die Idee der Menschheit als eines sittlichen Organismus, die Allgemeinheit und kategorische Gültigkeit der sittlichen Aufgabe, ihre Lösbarkeit durch jeden Einzelnen in dem kleinsten Kreise, die Vergebbarkeit menschlicher Sünde, die Stellung der in-

nern Gesinnung über die äußere That ꝛc. hier die glücklichste Form gefunden haben, in welcher sie allein in das Gemeinbewußtsein der Völker eingehen konnten und können.

Mögen die einzelnen Thatsachen, die uns aus dem Leben Jesu erzählt werden, genau so sich ereignet haben oder nicht — was verschlägt das? Werden wir darum weniger Weihnachten und mit geringerer Freude feiern, weil wir wissen: die Erzählungen über die Geburt Christi sind heilige Sagen, aber keine Geschichte? Wissen wir, die wir nun die Geschichte von achtzehnhundert Jahren hinter uns haben, nicht viel besser, als jene Hirten und Weisen, warum wir uns um die Wiege Christi versammeln? Ist nicht durch seine Geburt allem Volke Freude widerfahren? Knüpft sich nicht an seine Geburt die Wiedergeburt der Menschheit? Dürfen wir nicht, verweilend bei seiner Erscheinung, in vollem Glauben sagen: Das Alte ist vergangen, siehe es ist Alles neu geworden? Die Menschwerdung Gottes in Christus als die eine neue Weltperiode beginnende Thatsache, die sich hinfort in jedem Menschen verwirklichen soll, das ist und bleibt der Gedanke des Weihnachtsfestes. Und wir müßten doch wahrlich ein dürres, nüchternes, fantasieloses Krämervolk geworden sein, wenn wir uns da noch stoßen wollten an den dichterischen Gebilden, mit welchen die fromme Sage die große, weltgeschichtliche Thatsache umsponnen hat, an den wunderbar geöffneten Himmelspforten, an den auf- und abschwebenden Engelsgestalten, an dem Loblied der himmlischen Schaaren, das durch die heilige Nacht erklungen: „Ehre sei Gott" ꝛc. Stellen sie uns nicht — nur in fantasievoller, dichterischer Weise — denselben Gedanken dar, der den Inhalt des Weihnachtsfestes ausmacht: daß nämlich die Scheidewand zwischen Himmel und Erde gebrochen, der Riß zwischen Gott und Menschen ausgefüllt ist, seitdem der Eine Mensch erschienen, der die Fülle der Gottheit in sich trug? Gerade, wenn wir diese Züge als dichterisch und als sagenhaft betrachten dürfen, wozu uns die neuere Kritik nicht nur das Recht gibt, sondern nöthigt,

gerade dann können wir sie mit wahrer Freude genießen und uns daran erbauen, wie an jedem wahren Gedicht; aber so lange ihr verlangt, daß wir diese Wundergeschichten, die nun einmal trotz Schenkel und Lange und Riggenbach der modernen Bildung ein Stein des Anstoßes bleiben, sollen als baare Wirklichkeit nehmen und unsere Welterkenntniß um derselben willen umändern, dann verderbt ihr dem denkenden Menschen den Festgenuß und vertreibet die Leute aus euren Kirchen. Es ist nicht der Unglaube der Zeit, welcher die Kirche verödet, sondern es ist euer gemachter, gekünstelter, unwahrer Ueberglaube, der die Kirche und das christliche Heil fortwährend in eine schiefe Stellung zu dem Fortschritte der Wissenschaft und Bildung setzt.

Ganz ähnlich müssen wir urtheilen z. B. über das Osterfest. Was an den Erzählungen über die Auferstehung Christi Thatsächliches sei, das läßt sich nicht mehr ausmachen; die Widersprüche unserer Berichte darüber sind, wie schon vor hundert Jahren Reimarus nachgewiesen, so groß und so zahlreich, daß von Augenzeugenschaft hier gar keine Rede sein kann. Ob die Auferstehung eine Vision der Jünger, oder eine wirkliche, wie nun auch zu erklärende Thatsache, eine vom Himmel herab, wie neuerdings Volkmar in seiner „Religion Jesu“ nachzuweisen suchte, oder eine unmittelbar vom Grabe aus erfolgte gewesen sei, das ist nicht mehr zu ermitteln. Aber was liegt auch der jetzigen christlichen Gemeinde daran? Christi leibliche Auferstehung, so wichtig sie für die Apostel und ihren Glauben gewesen sein mochte, nützt uns jetzigen Menschen rein Nichts; wir können unsere Finger nicht mehr in die Nägelmale legen und brauchen's auch nicht; wir kennen mit Paulus Christum nicht nach dem Fleisch, sondern nur nach dem Geist. Daß Christus lebt und hinfort nicht mehr stirbt und der Tod keine Gewalt mehr über ihn hat, und daß wir leben mit ihm und durch ihn, und von denen, die an ihn glauben, Tod und Hölle wahrhaft überwunden ist, das ist der unerschöpflich reiche, das Menschenherz,

wie die Menschheit im Großen in allem Jammer des Erdenlebens, bei allen zeitweiligen, scheinbaren Triumfen der Sünde, der Selbstsucht, der Lüge, immer wieder tröstende und erhebende Ostergedanke, und die Wahrheit dieses Gedankens ist vollständig unabhängig von der Entscheidung der Frage, ob Christus mit seinem Leibe aus dem Grabe hervorgegangen ist oder nicht. Diese Untersuchung fällt der Theologie anheim, ihr Resultat geht die religiöse Gemeinde gar Nichts an. Die Wahrheit des Christenthums und die Bedeutung der Osterfreude von einer solchen rein kritischen Frage abhängig zu machen, heißt in der That: an den Faden einer Spinne die Ewigkeit hängen und verräth die größte Gedankenlosigkeit.

Was dann die weiteren biblischen Erzählungen betrifft, so ist leicht zu zeigen, daß sie durch die freiere Stellung, die uns die fortgeschrittene Forschung zu ihnen anweist, ihre Bedeutung für die religiöse Erbauung und Entwicklung der Gemeinde keineswegs verlieren. Mögen auch viele dieser Thaten und Wunder, die von Christus berichtet werden, nicht in dieser fleischlich-sinnlichen Weise verrichtet worden sein: was liegt daran? Sind sie darum weniger wahr, weil er sie geistig verrichtet hat? Hat er nicht die Dämonen (Teufel — so bezeichnet ja Paulus wirklich die Götzen der Heiden) ausgetrieben, indem er durch Paulus die Heiden von der Herrschaft der Götzen befreit und zum Lichte des wahren Gottes geführt hat? Hat er nicht den Feigenbaum, der nur Blätter, aber keine Frucht trug, verflucht, indem das Judenthum durch ihn und in ihm sein Gericht empfangen hat? Hat er nicht Fünftausend mit wenig Broden gespeist und thut es fortwährend, und immer bleiben noch Körbe Brodes genug übrig, um noch mehr Hungrige zu sättigen? Alle diese Wundererzählungen, die, wenn sie sollten als buchstäblich geschehen geglaubt werden müssen, dem modernen Denker, unsere sogenannten gläubigen Theologen nicht ausgenommen, ein Stein des Anstoßes sind, erregen als sinnliche Darstellung des geistigen Wesens Christi, als sinnbildliche Veranschaulichung dessen, was der

christliche Geist damals gewirkt hat, und was er zu allen Zeiten wirken wird, keinen Anstoß und können — die Einen mehr, die Andern weniger, Einige vielleicht gar nicht — der religiösen Erbauung dienen. Die Heilung der Blinden, die Aufrichtung der Lahmen, die Auferweckung der Todten, die Austreibung der Dämonen — sind das nicht fortwährend Wunder des Evangeliums? Das Bergeversetzen durch den Glauben, das Ueberwinden von Zeit und Raum, das Wandeln auf dem Meere, das Wirken im Nu in die weiteste Ferne — ist das nicht seitdem wirklich dem Menschensohn gelungen, der sich an dem Geist „jenes Menschensohns" entzündet und unter seinem Kreuze sich in sich selbst gesammelt hat?

Fassen wir diese biblischen Erzählungen großentheils als eine sinnbildliche Veranschaulichung des Wesens und Wirkens des christlichen Geistes, als den freigeschaffenen Ausdruck, den die christliche Gemeinde ihrem Glauben an den Erlöser gegeben hat, gleichsam als die epische Darstellung des Christenthums, als das Epos des Christenthums, wie Volkmar die Evangelien nennt, haben wir dann einen Verlust erlitten? Stellen wir uns dadurch wesentlich anders zu denselben, als es die Kirche bisher gethan hat? Auch bisher hat die Kirche alle diese Erzählungen im Grunde nicht anders behandelt. Wo sie dieselben zur Erbauung der Gemeinde benutzt hat, sind sie immer als ein Sinnbild dessen behandelt worden, was Christus noch den Seinigen ist und thut. Bringen die kirchlichen Perikopen einen Predigttext, in welchem eine Wunderhandlung erzählt ist, was hat der Prediger bisher, auch der orthodox gläubige, anders gethan, als gezeigt, daß Christus in geistiger Weise dasselbe auch jetzt noch thue? Da Christus jetzt keine Kranken mehr heilt, in der Weise, wie es in den Evangelien erzählt ist, so kann es uns sehr gleichgültig sein, ob er dies jemals gethan hat, denn das nützt uns ja Nichts. Wird nur Christus von der Gemeinde wirklich als derjenige geglaubt, der in Wahrheit, geistig jetzt noch das

ausrichte, was dort als einmal geschehen berichtet wird, so ist für die Kirche von dem, was sie an Christus hat, Nichts verloren.

Das ist ja eben das Wesen des Glaubens im protestantischen Sinn, daß dasjenige, was als einmal äußerlich geschehen angeschaut wird, etwas dem Menschen Innerliches werde, nur der Christus in uns und für uns hat ja für die protestantische Religiosität eine Bedeutung. Wer noch behauptet: wenn nicht all' diese Erzählungen buchstäblich wahr seien, so sei die heilige Schrift nur ein unbrauchbares Ammenmährchen, der hat zwar die Wahl, sie so anzusehen, er muß sich aber auch gefallen lassen, von Paulus zu den Juden gezählt zu werden, die nur immer Wunder und Zeichen sehen wollen.

Was ist nun nach allem Bisherigen die Bedeutung der Bibel für die Gemeinde? Und welches ist die Stellung, die der Protestantismus nach dem ganzen gegenwärtigen Stand der Forschung und Wissenschaft zu diesem Buche einnehmen muß? Antwort: die Bibel ist kein Lehrbuch der Theologie — geschweige der Astronomie, Erdkunde, Geschichte, wozu sie die Orthodoxie auch hat machen wollen — sondern sie ist ein religiöses Buch, sie ist keine Norm für unser Denken und Glauben, sondern was viel mehr ist, die unerschöpfliche Quelle des religiösen Lebens, der religiösen Erbauung und Erweckung, der sittlichen Neuverjüngung und Heiligung. Wie wir immer wieder zu den Schriften und Kunstdenkmälern der alten Griechen zurückkehren, wenn wir unsern ästhetischen Sinn bilden und die Gesetze der Schönheit kennen lernen wollen, so kehren wir stets von Neuem zur Bibel zurück, wenn wir im tiefsten Grund der Seele wollen religiös erweckt werden; aber so wenig wir glauben, wenn wir unsern Geschmack an jener unversiegbaren Quelle der Schönheit bilden, darum auch die Götterlehre und Mythologie der alten Griechen uns aneignen zu müssen, so wenig fällt uns ein, alle theologischen und naturhistorischen Vorstellungen der Bibel uns aufzwängen zu lassen und nach ihnen unser gesammtes Wissen von

Natur und Welt und Menschheit, welches durch ein achtzehnhundertjähriges Ringen des Geistes unser Eigenthum geworden ist, umstoßen und ummodeln zu wollen. Die Bibel ist das Religionsbuch der Menschheit; in ihr sind alle wahren Grundformen der Religion im Großen auf mustergültige Weise dargestellt, und zwar nicht bloß in Lehrworten, sondern in individuellen Lebensführungen und concreten Zügen; auch Alles, was das einzelne Menschengemüth in seinem Verhältniß zu Gott in Freude und Leid bewegt, das Seufzen der Kreatur unter dem Joch der Knechtschaft, die Sehnsucht aus dem Druck der Zeit und dem Jammer der Endlichkeit nach Gott und seinem Reich, der Schmerz der Buße, der Jubel der gefundenen Versöhnung, der stillen Freude des in Gott ruhenden Gemüthes, das Loblied und der Nothpsalm — kurz die ganze Tonleiter religiöser Gefühle und Stimmungen ist hier vertreten mit einer Wahrheit, mit einer Fülle, in einer Form, wie sie seitdem von dem religiösen Geist der gebildetsten Völker nie mehr erreicht, geschweige denn übertroffen worden ist. Was liegt uns daran, ob die Geschichte Abrahams und der andern Patriarchen in den einzelnen Zügen historisch ist oder nicht? Hier ist die naive, kindliche, patriarchalische Frömmigkeit, die noch so einfach ist, wie das Hirtenzelt, unter dem sie wohnten, deren ganzer Inhalt in dem Worte liegt: „Wandle vor mir und sei fromm," mit unübertrefflicher Naturwahrheit und mit dem ganzen Zauber epischer Anschaulichkeit geschildert, und wahrlich Goethe ist nicht der Letzte gewesen, in dessen Gemüth diese Erzählungen von Kindheit an einen unwiderstehlichen Eindruck zurückgelassen haben (vergl. Dichtung und Wahrheit).

Mag von den profetischen Weissagungen nicht eine einzige unmittelbar sich auf Christus beziehen, wie eine richtigere unbefangene Auslegung außer Zweifel gestellt hat, (die Nichttheologen mögen hierüber vergleichen die Profeten von Rückert im Sonntagabend 1858), was fragen wir darnach? von diesen herrlichen Gottesmännern ergießt sich fort und fort ein Strom der reinsten religiösen

Begeisterung auf Alle, die ihr Leben und Wirken betrachten, und die christliche Gemeinde hat nach dem Wort des Apostels Paulus: „Alles ist euer," das Recht, ihre Weissagungen messianisch zu deuten, weil sie weiß, daß alle Sehnsucht früherer Zeiten nach der Fülle des Heils, alle Schmerzensrufe: „Hüter, ist die Nacht schier hin?" erst in Christus ihre volle Erfüllung und Lösung gefunden. Und die Religion des Gesetzes, des kategorischen Imperativ: Du sollst, in allen ihren Momenten, mit ihrer Erhabenheit und ihren Sinaischauern, mit ihrem Fluch, ihrer Aeußerlichkeit, ihrer Werkheiligkeit, wie sie immer noch auftritt und im Leben jedes Menschen so oder anders sich zeigt, — wo ist sie treffender und eindringlicher dargestellt worden, als in der Geschichte dieses jüdischen Volkes? Und endlich die Religion der Liebe, der Versöhnung, der Einheit Gottes und des Menschen, der Freiheit und der Gotteskindschaft — nun, wir wissen, mit welchen unvergänglichen Zügen, mit welch' verschiedenen immer neu wechselnden Formen und Ausdrücken sie in unsern neutestamentlichen Schriften dargestellt ist. Da ist überall Leben und Geist, sprudelnde Quelle, aber keine Norm und keine Formel! Alles voll unmittelbaren, fließenden, individuellen Lebens, darum nur anregend, erweckend, ergreifend, aber nirgends ein formulirtes Gesetzbuch zur Entscheidung dogmatischer Streitfragen, nirgends ein Compendium der Logik, daß nun der Professor sich nur aufs Katheder setzen und eine theologische Denklehre herausklauben dürfte, nirgends ein Civilcodex zur Feststellung bürgerlich gesetzlicher Bestimmungen über Ehescheidungsgründe, Eid, Kirchenzucht ꝛc.

Man hat besonders zur Zeit der Aufklärung und des Rationalismus häufig der geschichtlichen Religion, wie sie in Bibel und Kirche vorhanden ist, die Vernunftreligion entgegengesetzt und jene durch diese ersetzen zu können gemeint. Aber das ist ein schwerer Irrthum. Die Vernunftreligion ist nur das, was der Verstand sich aus allen Religionen als das allen Gemeinsame abgezogen hat

und enthält die Begriffe: Gott, Tugend, Unsterblichkeit, Nächstenliebe u. s. w. Aber diese allgemeinen farblosen Bestimmungen werden bald todlangweilig und können kein Menschenherz auf die Dauer fesseln. Man denke sich ein Oster- oder Pfingstfest ohne den concreten, lebendigen Inhalt, den das Evangelium an die Hand gibt, und an jenem etwa gefeiert die ewige Auferstehung der Natur aus dem Schlafe des Winters und die fortwährende Auferstehung der Menschheit aus Irrthum und Sünde — was ja ohne Zweifel auch in der Oster-Idee mit enthalten ist — und an diesem das ewige Walten eines heiligen Geistes in der Menschenwelt! Wie bald würden diese Themata ausgetreten und in dem Sande dürrer Allgemeinheiten verlaufen sein! Dagegen in der geschichtlichen Religion — welch' unerschöpfliche Quelle von Ideen, welche concreten Gestalten und Zustände, welche lebendigen Züge, aus denen das ewige Wesen der Religion uns anschaut wie ein lebendiges Wesen mit immer neuem Reiz für Gemüth und Fantasie! Die Menschheit ist sehr conservativ. Sie baut ihre Welt nicht alle Tage wieder neu durch das zerstörende Walten der Vernunft von heute; sie läßt keine nützliche Wahrheit verloren gehen und was sie von ihren mühevollen Eroberungszügen einmal zurückgebracht hat als reine, ungefälschte Perle, das bewahrt sie dankbar in goldenem Schranke auf und zieht es von Zeit zu Zeit herfür, um sich durch seinen Anblick zu erquicken.

Also noch einmal: hat die religiöse Gemeinde, die Kirche, durch die Ergebnisse der neuern Kritik an wahrem religiösen Lebensgehalt Etwas eingebüßt? Nichts, gar Nichts. Aber gewinnen wird sie viel; sie wird die unselige Dogmenzänkerei fahren lassen und den Glauben pflegen, der in der Liebe thätig ist; Viele ihrer edelsten Glieder, die sie bisher ausgestoßen hat, weil sie sich zu dem Grundsatz nicht verstehen konnten: „ich glaube, weil es meiner Vernunft widerspricht," werden freudig in ihren Schooß zurückkehren und sich lebendig erbauen in der Gemeinschaft mit den Brüdern,

der Unterschied zwischen Köhlerglaube und Wissenschaft wird verschwinden und es wird wieder Eine Gemeinde werden, die gebaut ist auf den Grund der Apostel und Propheten, da Christus der Eckstein ist. Auch unsere heiligen Schriften, bisher so oft ein Spott der Leute, weil man ihnen eine falsche Bedeutung beigelegt hat, werden aufhören, todte und kalte Hieroglyfen für uns zu sein, sie werden uns erscheinen als die im schönsten Schimmer erglänzenden Höhen des religiösen Lebens, an denen wir mit Staunen unsere eigene Kleinheit messen, Nichts so sehr wünschend, als daß wir die Niederungen des Daseins vertauschen könnten mit diesen ewig sich gleichbleibenden Regionen unverwüstlicher Heiterkeit und dauernden Genusses. Auf diese Gemeinde der Zukunft Herz und Auge gerichtet, damit wir den Muth nicht verlieren unter den Kirchentrümmern der Gegenwart!

Eilfter Brief.

Mit meinem letzten Brief bin ich eigentlich der Zeit ein wenig vorausgeeilt. Denn die dort aufgezeigten Ergebnisse der geschichtlichen Forschung auf dem Gebiet des Urchristenthums, die mit der freieren Stellung, welche sie uns zur heiligen Schrift anweisen, erst eine wahre Versöhnung des Glaubens und der Wissenschaft, des Christenthums und der modernen Weltbildung möglich machen, sind eine Frucht der jüngsten Gegenwart. Ich muß aus einer etwas früheren Zeit noch einen Mann nachholen, der die Versöhnung des Glaubens und Wissens, des Christenthums und der neueren Weltanschauung in ganz eigenthümlicher Weise vollbrachte und auf die Entwicklung des christlichen Geistes einen ungeheuren Einfluß ausübte; es ist Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher, geb. zu Breslau am 21. November 1768, gest. am 12. Februar 1834, einer der größten Theologen, welche die christliche Kirche aufzuweisen hat. Seine geistige Entwicklung fällt in die Blüthezeit der Poesie, der Romantik, der Filosofie, die ich im achten und neunten Brief nach ihren allgemeinsten Umrissen zu zeichnen versucht habe; er hat alle Elemente geistiger Bildung, die jene reiche und üppige Zeit bewegten, in sich durchgearbeitet und auf's Eigenthümlichste in seinem vielseitigen, universalistischen Geiste verbunden; die Geschichte des Geistes zeigt vielleicht keinen Zweiten, der so viele und so verschiedenartige Geistesrichtungen nicht zwar durch eine innere, organische

Einheit, sondern nur durch das Band seiner gehaltvollen, geistreichen Persönlichkeit verbunden hat, der die divergentesten Bildungselemente in sich getragen hat, ohne charakterloser Eklektiker zu sein. Mit diesem reichen Geiste verband er — und nur beides zusammen machte ihn zum Reformator der Theologie — ein tiefes, religiöses Gemüth, und einen feinen Sinn für das Eigenthümliche der Religion. Von Hause aus war er ein Mitglied der Brüdergemeinde gewesen, und die innige, gefühlvolle Frömmigkeit derselben war, wie er selber sagt, der eigentliche Mutterschoß seines geistigen Lebens, und sie blieb es, auch nachdem „der Gott und die Unsterblichkeit der kindlichen Zeit vor dem zweifelnden Auge verschwunden" waren. In seinem neunzehnten Lebensjahre trat er nach manchen innern Kämpfen von der Brüdergemeinde zur reformirten Landeskirche über, weil er sich durch die Schranken jener zwar innigen, aber ängstlichen und unfreien Frömmigkeit beengt fühlte, und immer blieb ihm seitdem in der Erinnerung an die frühere Geistesknechtschaft der Widerwille gegen jede, die Freiheit der Forschung und des Gedankens beengende Religiosität. Seit 1809 wirkte er in Berlin als Prediger an der Dreifaltigkeitskirche, und seit dem folgenden Jahre zugleich als Professor der Theologie an der neugegründeten Universität daselbst. Uebte er als Theologe einen umgestaltenden Einfluß fast auf alle Theile der Theologie, so wirkte er als Prediger auf weite Kreise des Volkes; in ganz Deutschland wurden seine Predigten gelesen, und der ebenso freie als fromme Geist, der darin waltete, die edelste Humanität, die sich mit den tiefsten Ideen des Christenthums gesättigt hatte, die tiefe Kenntniß des menschlichen Herzens, dessen verborgenste Falten er aufdeckte, sicherten ihm eine ungewöhnliche Herrschaft über die Gemüther.

Eines seiner frühesten Werke, durch welches er auf das religiöse Bewußtsein der Zeit eine nachhaltige Wirkung hervorbrachte, obwohl es dem gewöhnlichen, populären Bewußtsein nicht zugänglich ist, wie alle seine Schriften, sind die berühmten „Reden über

die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern", und wenn es in unserer Zeit nicht mehr zum guten Ton der Gebildeten gehört, über Religion und Kirche geringschätzig zu denken, so hat Schleiermacher durch die Impulse, die von ihm ausgegangen sind, zu dieser Umwandlung des öffentlichen Geistes nicht das Wenigste beigetragen.

Was ist Religion? Die alte Orthodoxie, obwohl sie das Wesen der Religion nicht eigentlich in den Kreis ihrer Untersuchungen gezogen hatte, gab auf diese Frage, hierin übereinstimmend mit der katholischen Kirche, im Wesentlichen die Antwort: Religion ist die Unterwerfung des Menschen unter die Dogmen und Kultushandlungen der Kirche; das war und ist thatsächlich der Maßstab, nach welchem die Orthodoxie den Grad der Religiosität eines Menschen bemißt. Der Rationalismus dagegen hatte gesagt: Religion ist wesentlich Moral, daher waren zu der Zeit, da Schleiermacher auftrat, die dogmatischen Controversen der orthodoxen Zeit von der Kanzel verschwunden, dagegen blühten die Moralpredigten mit ihrer unerquicklichen Dürre und in den religiösen Liedern wurde die Tugend und die Pflicht angesungen und das Herz blieb kalt und das Gefühl ging leer aus. Und während so der Kirche der eigentlich religiöse Sinn abhanden gekommen war, verkündigten außer derselben die neuen Propheten, die Romantiker, eine ganz eigene Art von Religion, die nur für so begabte und gottbegünstigte Sonntagskinder tauglich war, nämlich die Poesie; die Religion fällt zusammen mit der Poesie, erklärten sie und machten so die Religion zu einem aparten Zuckerbrod für geistreiche Leute. Dem Bauern und Handwerksmann und den anderen nicht auf die romantische Höhe gestellten Menschenkindern kam es gut, daß Christus gesagt hatte: „Selig sind die geistig Armen, denn ihrer ist das Himmelreich." In dieser Zeit war es, daß Schleiermacher seine Reden über die Religion herausgab.

Es würde schwer halten, mit einem kurzen, begrifflichen Aus-

druck dasjenige allgemein verständlich zu machen, was Schleiermacher in seinen Reden, oft mit einem dithyrambischen Schwung der Sprache als das Wesen der Religion schildert; ich will das, was er meint, an dem lebendigen Beispiel eines wahrhaft religiösen Menschen schildern, und ich weiß, daß der große Redner nichts dagegen einzuwenden hat, wenn ich hiezu das Beispiel eines Mannes wähle, den zwar der gewöhnliche Schlag der Menschen als einen Atheisten und Gottlosen verdammt, dem aber Schleiermacher selbst an mehreren Stellen seiner Reden ein unvergängliches Denkmal gesetzt hat, indem er seine Zeitgenossen auffordert den Manen des heiligen Spinoza eine Locke zu weihen und an ihm zu schauen die Kraft der Begeisterung und der Besonnenheit eines frommen Gemüths und zu bekennen: „wenn die Filosofen werden religiös sein und Gott suchen, wie Spinoza, dann wird die große Auferstehung gefeiert werden für beide Welten."

Baruch Spinoza ist in Amsterdam den 24. Nov. 1632 geboren. Seine Eltern, Juden aus portugiesischem Geschlecht, waren wohlhabende Kaufleute, die ihm eine gelehrte Erziehung geben ließen, indem sie ihn für den Beruf des Rabbiners bestimmt hatten; aber die Bibel, der Talmud und die Kabbala konnten seinen Geist nicht ausfüllen; in dem Studium des Alterthums, der Naturwissenschaft und der Filosofie, dem er sich zum großen Aerger seiner Glaubensgenossen ergab, ging ihm eine neue Welt auf. Namentlich war es die cartesianische Filosofie, die ihn völlig überzeugte von dem Rechte der Vernunft, von der Nothwendigkeit des Zweifels, von der Unhaltbarkeit der Auctoritäten. Wenn Cartesius Recht hatte, daß man nur für wahr halten dürfe, was man klar und deutlich einsehe, so waren die Rabbiner im Unrecht, denn sie verlangten das Gegentheil. Spinoza zog diese einfache Consequenz und führte sie aus. Er trennte sich von seinen Glaubensgenossen und hörte auf, die Synagoge zu besuchen; er verkehrte mit Christen und die Judenschaft fürchtete, den vortrefflichen Kopf zu verlieren.

Die Männer der Synagoge suchten ihn zu bestechen; sie boten ihm ein Jahrgeld von tausend Gulden, wenn er die Synagoge bisweilen besuchen und einen offenen Bruch mit ihr vermeiden wollte; Spinoza wies das Anerbieten ab, weil er nicht Geld, sondern Wahrheit suche. Nun wollten sie ihn durch Meuchelmord aus dem Wege räumen, allein die Mörder stießen fehl und der nächtliche Ueberfall mißlang. Die Synagoge forderte jetzt Spinoza als einen Frevler am väterlichen Gesetz vor ihre Schranken; er erschien nicht und so wurde gegen den abtrünnigen Denker das letzte Mittel angewendet, welches in solchen Fällen dem unmächtigen Priesterthum übrig bleibt: die Synagoge verfluchte Spinoza, den sie mit ihrem Geld und ihrem Dolche verfehlt hatte. Im Jahre 1655 wurde über ihn der große Bann ausgesprochen. Spinoza antwortete mit einem einfachen Rechtsprotest in spanischer Sprache, ohne sich weiter an die Sache zu kehren; ohne zum Christenthum überzutreten, vertauschte er seinen jüdischen Namen Baruch gegen den gleichbedeutenden Benedictus. Der Gebannte, nach einem Bericht auch vom Stadtmagistrat von Amsterdam Geächtete, begab sich nach dem Haag, wo er, einsam und zurückgezogen, sein Leben der Betrachtung des Einen ewigen Grundes aller Dinge widmete. Arm, wie er war, verdiente er sich durch Schleifen optischer Gläser die geringen Bedürfnisse seines Lebens; die unsterblichen Werke seines filosofischen Geistes vollendete er großentheils in anhaltenden, nächtlichen Arbeiten. Die christlichen Theologen fielen mit ihrer sprichwörtlich gewordenen Wuth über ihn her und beschworen alle Strafen der Hölle gegen ihn herauf, aber sie konnten dem in Gott befriedigten Weisen die wolkenlose Klarheit und erhabene Ruhe des Geistes nicht nehmen, die sich in seinen Schriften wie in seinem Leben spiegelt. Schön sagt der neueste Darsteller seiner Filosofie, Kuno Fischer, über ihn: „Niemals ist ein selbstständiges Leben schwerer erkämpft, niemals besser angewendet worden, als hier, wo ein Mensch mit seinen Eltern, seiner Gemeinde, seinem Glauben

und dem gewöhnlichen Glück des Menschenlebens brechen mußte, um seinen Gedanken zu leben, und diese bittere Nothwendigkeit mit jener Gemüthsruhe vollzieht, die sich weder antasten, noch brechen läßt durch die stumpfen Gegensätze von außen. Er trägt eine lichte Welt in seinem Innern, was kümmert es ihn, wenn die trübe Welt ihre Blitze nach ihm schleudert." Spinoza ist freiwillig arm und einsam geblieben. Er lehnte jedes Geldgeschenk ab, womit ihn Viele gern unterstützt hätten und als einer seiner besten Freunde ihn zum Erben seines ansehnlichen Vermögens einsetzen wollte, so bat jener den Freund, die Erbschaft dem eigenen Bruder zu überlassen, und selbst den kleinen Jahrgehalt, den ihm dieser Bruder des Freundes zahlen sollte, setzte er auf eine ganz geringe Summe herunter. Nach dem Tode seiner Eltern überließ er freiwillig seinen Schwestern den geringen Theil des Vermögens, das ihm zugefallen war. Einmal wurde ihm eine glänzende Gelegenheit geboten, seine Einsamkeit zu verlassen, aber er widerstand der Lockung. In den ehrenvollsten Ausdrücken erhielt er nämlich vom Churfürsten von der Pfalz einen Ruf an die Universität Heidelberg mit der Zusicherung der vollsten Lehrfreiheit, aber zugleich mit dem gefährlichen Zusatz: der Churfürst setze voraus, daß er diese Freiheit nicht zur Störung der öffentlich geltenden Staatsreligion gebrauchen werde. Spinoza hatte in seinem bisherigen Privatleben hinlänglich erfahren, daß diejenigen, welche sich für die Vertreter der Frömmigkeit ausgeben, auch die ruhigste und bescheidenste Darlegung der Ueberzeugung als einen frevelhaften Angriff auf die Religion brandmarken, darum schlug er das Anerbieten aus. Vier Jahre nachher starb er, erst vier und vierzig Jahre alt.

Ist das kein religiöser Mensch gewesen? Hatte der mit einem so feinen Sinn für das Eigenthümliche der Religion begabte Schleiermacher nicht Recht, eine Auferstehung für die Welt des Denkens und Glaubens zu erwarten, wenn die Filosofen würden so religiös sein und Gott suchen, wie Spinoza? Und merkwürdig! Jakobi,

der Mann des Glaubens und der geschworene Gegner aller rationellen Filosofie, die er unausweichlich an den Spinozismus und Atheismus verkauft glaubte, hat Spinoza begrüßt mit den Worten: „Sei du mir gesegnet, großer, ja heiliger Benedictus! Wie du auch über die Natur des höchsten Wesens filosofiren und in Worten dich verirren mochtest, seine Wahrheit war in deiner Seele und seine Liebe war dein Leben.“ Ja, Gottes Liebe war sein Leben und zugleich der höchste Begriff, mit dem seine ganze Filosofie endet. In Gott, dem Unendlichen und Ewigen, in welchem alle Gegensätze der Welt und alle Widersprüche des Lebens aufgelöst und versöhnt sind, auszuruhen von den Stürmen der Welt und dem unruhigen Wogen des Menschengemüthes, seinem Wirken freudig zuzuschauen und in allem Endlichen sein Gesetz zu suchen, ihn im Reichthum seines All's und seiner ewigen Weltordnung zu verehren, sein eigenes Wesen in Uebereinstimmung zu bringen mit den Gesetzen der vernünftigen Weltordnung, und ohne Trauer wegzugeben, was mit ihr nicht harmonirt und daher, wenn der Tod kommt, klar und heiter sein flüchtiges Dasein ohne Klage hinzugeben in dem Bewußtsein „schon mitten in der Endlichkeit Eins gewesen zu sein mit dem Unendlichen und ewig in jedem Augenblick“ — das war Spinoza's Religion, und das ist Religion überhaupt, mit diesem Charakter erscheint sie in den religiösen Menschen aller Zeiten, verschieden modificirt nach den verschiedenen Individualitäten, aber doch immer die Eine, in Allen gleiche Grundstimmung des in Gott ruhenden und befriedigten Menschengemüths.

In der Welt habt ihr Angst, sagt die Schrift. So lange der Mensch seine Befriedigung sucht in den Dingen der Welt und ihren wechselnden Erscheinungen, so lange ist seine Freude beschränkt und mit Trauer verbunden. Die Erscheinung flieht, die mich ergötzte, so ist meine Freude flüchtig; das Individuum stirbt, das ich liebte, das Gut, auf dessen Besitz ich stolz war, vergeht, so tritt an die Stelle der Freude die Trauer. Darum flieht das nach

Freude ohne Trauer dürstende Menschenherz zu Gott, dem höchsten, allein bleibenden Gut, in dessen Besitz es Ruhe findet und auch der herbste Seelenschmerz sich auflöst in sanfte Wehmuth und heilige Freude, wo das Herz auch durch Thränen lächelt. In der Welt habt ihr Angst. So lange unsere Erkenntniß nur haftet an den endlichen Dingen und ihrer flüchtigen Erscheinung, so lange verwirrt und ängstigt uns Alles, die Dissonanzen der Welt zerreißen unser Gemüth, die Uebel des Lebens sind lauter ungelöste Fragen: warum das? Tugend und Laster siegen abwechselnd, und die Welt ist ein dunkles Spiel immer sich wieder zerstörender Kräfte. Darum flüchtet sich der nach Einheit und Wahrheit strebende Menschengeist vom Endlichen hinweg in die kühlende Tiefe des Einen unendlichen Grundes der Welt und findet in diesem — sei es durch denkende Weltbetrachtung, wie bei Spinoza, oder durch unmittelbaren Glauben — die heilige, einmüthige, in sich harmonische Weltordnung, in welcher Alles recht und gut sein muß an seiner Stelle und auch das Böse und das Uebel nur ausschlagen kann zum Guten. Wo so der Mensch Gott gefunden hat als den unendlichen Grund und als das ewige Ziel der Welt, auch als den Grund und das Ziel seines eigenen Lebens, in dessen Gemeinschaft daher das Gemüth seine Befriedigung und volles Genüge findet: da ist Religion, da flieht die Angst der Welt, das Herz wird still nach dem Sturme der Leidenschaften, der Wille wird rein von Begierden, das Gemüth, frei von jeder Selbstsucht, findet sich im Zustand reiner, unendlicher Hingebung. Die Religion ist also Gottinnigkeit und Gottseligkeit: Gottinnigkeit, daß Gott im innersten Centrum unseres geistigen Lebens gegenwärtig ist im Gefühl und in unmittelbarer Erfahrung und der Mensch in Gott ist und, wie die Schrift treffend sich ausdrückt, ein in Gott verborgenes Leben führt; Gottseligkeit, daß der Mensch in dem Genuß dieses daseienden, gegenwärtigen Gottes sich befriedigt fühlt und in der Theilnahme am Ewigen selber sich ewig weiß in der Flucht des Augen-

blicks und unendlich mitten in der Endlichkeit. Um mich kurz zu fassen: die Religion ist die Lebensgemeinschaft des Menschen mit Gott, in welcher Gott sich dem Menschen gibt und der Mensch Gott nimmt, in der sich der Mensch von Gott ergriffen fühlt und Gott ergreift (Philipp. 3, 12). Was ist der Gegensatz der Religion? Die Selbstsucht als die Neigung zu dem einzelnen, endlichen und vergänglichen Dasein oder, wenn man für Religion das Wort Glaube setzt und den Glauben definirt, wie die heilige Schrift und die protestantische Kirche immer gethan hat, als die Hingebung des Menschen an den ihn ergreifenden, erlösenden, heiligenden Gott, so ist der Gegensatz der Religion der Unglaube, d. h. derjenige Lebenszustand, in welchem der Mensch nach dem innersten Kern seines Denkens und Verlangens hingerichtet ist auf das Endliche und Sichtbare, ob er auch tausendmal mit dem Verstande sagt: es ist ein Gott.

Aus dem Gesagten ergiebt sich, daß die Religion, obwohl nicht ohne die Mitthätigkeit der denkenden Vernunft im Menschen entstanden, doch wesentlich einen persönlichen Lebenszustand, ein Gefühl, eine Gemüthsverfassung bezeichnet, die, weil sie zunächst kein Wissen und Erkennen ist, bei ganz verschiedenen Ansichten, die sich der Verstand über das Object der Religion, die Gottesidee, bildet, in gleicher Stärke und Innigkeit vorhanden sein kann. Vor diesem Heiligthum der Menschenbrust weicht der Fanatismus der Meinungen, und die Religion, so aufgefaßt, muß ein Band der Einheit werden für die verschiedensten Menschen, anstatt, wie bisher, ihr größter Zankapfel zu sein. Der Gradmesser der Religion ist nicht die Klarheit und Richtigkeit des Denkens über das Object der Religion, nicht die objective Wahrheit der Gottesbegriffe, sondern die Innigkeit der Hingebung des Gemüthes an das, wie nun auch in Begriffe gefaßte, Göttliche. Der Heide, der den Grundsatz hatte: „mit Gott den Anfang“ und vor jedem wichtigen Geschäft, wie nach jeder glücklich vollendeten Unternehmung den

Göttern ein Opfer brachte, konnte ebenso religiös gewesen sein, als der Christ, der im Namen Gottes alle seine Werke thut. Der gläubige Katholik, der in brünstigem Gebet sich dem Machtschutz der heiligen Maria anbefiehlt, weil sein Glaube ihn lehrt, in ihr das Unendliche nach seiner der menschlichen Noth und Schwäche hülfreich und erbarmend zugewandten Seite zu verehren, ist ebenso fromm, als der Protestant, dem seine ausgebildetere Vernunft nicht gestattet, zwischen sich und den unendlichen Gott irgend eine endliche Vermittlung einzuschieben. Thomas a Kempis, der sich aller zeitlichen Sorge und aller weltlichen Freuden, so viel möglich entschlägt, um mit ungetheiltem Gemüth sich ganz dem Einen, Ewigen hinzugeben, war ein tief religiöser Charakter, aber nicht minder Fried. von Sallet, der Gott in die ganze Breite der Endlichkeit hinaustragen will, um durch ihn alle Gebiete des endlichen Lebens zu verklären und zu heiligen, anstatt sie in ascetischer Strenge zu verneinen; der jetzige Christ, der seine Religion mit der Freude an allem Schönen, was die Welt bietet, an Kunst und Wissenschaft zu verbinden weiß, kann dieselbe Tiefe und Innigkeit der Religion haben, wie jene alten Christen, die nur durch die Flucht aus dieser dem Untergang geweihten Welt mit dem Unendlichen Eins werden zu können meinten. Spinoza hatte einen starren, leblosen Gottesbegriff, mit welchem die persönliche Freiheit der Weltwesen und das Recht der Individualität nicht zu vereinigen war, aber die volle Hingebung seines Gemüthes an die von ihm erkannte Weltvernunft und ihre ewigen Gesetze übte denselben reinigenden, heiligenden, versöhnenden Einfluß auf sein Herz und seinen Willen, wie bei einem Anderen sein Glaube an Gott, den er als den lebendigen Geist und als die Liebe verehrt. Schleiermacher glaubte — wenigstens auf dem Standpunkt der „Reden“ — an keine individuelle Fortdauer des Menschen nach dem Tode, theils weil er kein religiöses Bedürfniß für diesen Glauben in sich fühlte, theils weil er sich überzeugt hatte, daß alle Vernunftbeweise für

die Unsterblichkeit der Seele auf unerweislichen Voraussetzungen beruhten. Mitten in der Endlichkeit Eins werden mit dem Unendlichen und ewig sein in jedem Augenblick, das ist nach ihm die Unsterblichkeit der Religion. Und doch war er sich bewußt, dabei noch ebenso religiös und fromm zu sein, wie damals, als der Gott und die Unsterblichkeit der kindlichen Zeit noch nicht vor dem zweifelnden Auge verschwunden waren, und mit seiner Ansicht dieselbe Kraft und Innigkeit des religiösen Lebens verbinden zu können, wie ein Anderer mit seiner Ansicht von der Unsterblichkeit der Seele, zu welcher er entweder durch Verstandesbeweise oder durch ein persönliches Gemüthsbedürfniß geführt worden ist. Noch in seiner viel späteren Dogmatik weist er treffend nach, daß es, wie es außer einem alle Frömmigkeit aufhebenden, auch einen frommen Unglauben an die persönliche Fortdauer geben könne, so auch neben einem frommen, einen unfrommen Glauben an die Unsterblichkeit gebe. Einen unfrommen Glauben an die Unsterblichkeit nennt er denjenigen, der auf der Selbstsucht und dem Interesse an dem sinnlichen Gehalt des Lebens beruhend, Frömmigkeit und Sittlichkeit in diesem Leben nur als Mittel behandelt, um zu einer Glückseligkeit dort zu gelangen, die doch immer mehr oder weniger sinnlich vorgestellt wird. Einen alle Frömmigkeit aufhebenden Unglauben an die Unsterblichkeit nennt er die materialistische Ansicht, die in der Welt nur Stoff und Materie findet, und daher die Superiorität des Geistes und des Gottesbewußtseins über das sinnliche Leben läugnen muß. Dagegen als den frommen Unglauben an die persönliche Fortdauer nach dem Tode oder besser als diejenige Läugnung derselben, mit welcher Religion und Frömmigkeit bestehen können, bezeichnet er diejenige Anschauung, welche, unfähig, die Schwierigkeiten zu überwinden, welche die Vorstellung einer persönlichen Fortdauer für das Denken immer mit sich führt, den gemeinsamen Menschengeist, die Quelle der einzelnen Seelen, als die wahre, lebendige Einheit betrachtet, welcher allein Ewigkeit und

Unsterblichkeit zukommt, die einzelnen Seelen aber als deren vorübergehende Aktionen und Erscheinungen, die sich zu jener höheren Lebenseinheit verhalten, wie sich in unserem geistigen Leben die einzelnen auch vorübergehenden und nicht wiederkehrenden Momente zu der Einheit desselben verhalten. Mit einer solchen Entsagung auf die Fortdauer der Persönlichkeit kann sich ebensowohl die Herrschaft des Gottesbewußtseins im Allgemeinen vertragen, als sich die reinste Sittlichkeit und die höchste Geistigkeit des Lebens damit verträgt.

Aus diesem Wesen der Religion entspringt die schöne Bescheidenheit, die freundliche, einladende Duldsamkeit und die zarte Schonung des Gewissens Anderer, weil man weiß, daß auf das eigentliche Wesen der Religion die Begriffe „wahr und falsch" gar keine Anwendung erleiden, vielmehr für Jeden dasjenige wahr ist in der Religion, was er persönlich erfährt und erlebt, was dazu dient sein inneres, religiöses Leben auszudrücken oder zu nähren. „Nur die Anhänger des todten Buchstabens, den die Religion auswirft, haben die Welt mit Geschrei und Getümmel erfüllt, die wahren Beschauer des Ewigen waren immer ruhige Seelen, entweder allein mit sich, oder wenn sie sich umsahen, Jedem, der das große Wort nur verstand, seine eigene Art gerne vergönnend. Nur die freie Lust des Schauens und des Lebens, wenn sie in's Unendliche geht und auf's Unendliche gerichtet ist, setzt das Gemüth in unbeschränkte Freiheit, nur die Religion rettet es aus den drückenden Fesseln der Meinung und der Begierde." Darum ist dem wahrhaft Frommen nichts mehr zuwider, als die Proselytenmacherei, die „wilde Bekehrungssucht zu einzelnen bestimmten Formen der Religion und der schreckliche Wahlspruch: außer uns kein Heil." „Die Gesellschaft der Frommen geht nur auf gegenseitige Mittheilung und besteht nur zwischen Solchen, welche schon Religion haben, welche es auch sei." Und hier ist es denn, wo Schleiermacher von einem tieferen Verständniß der Religion aus mit der Toleranzidee

zusammentrifft, welche die Aufklärung des vorigen Jahrhunderts von dem moralischen Gesichtspunkt aus, unter welchem sie die Religion betrachtete, dem herrschenden Kirchenthum entgegengestellt hat; mit der Tendenz, die Lessing's „Nathan" verfolgt, stimmt er ganz überein und er konnte Wort für Wort unterschreiben, was sein Geistesverwandter Jakobi über dieses Buch gesagt hat: „die Absicht dieses Gedichtes ist, den Hochmuth und die Thorheit aller derer ohne Unterschied zu strafen, welche wähnen, einen allgemeinen, einzigen, wahren Weg nach Gott zu wissen und daher sich gedrungen fühlen müssen, Jedweden, der dieses Weges verfehlt, darauf zu lenken, ja in ihn hineinzuzwingen; die Absicht ist, auf die eindringendste Weise darzuthun, daß alles Wähnen über Gott Verwegenheit, Ergebenheit in ihn allein Frömmigkeit sei." Daher spricht Schleiermacher in seinen Reden noch ziemlich kalt von der bestehenden Kirche. „Die Kirche, wie sie bei uns besteht, wird Allen um so gleichgiltiger, je mehr sie zunehmen in der Religion und die Frömmsten sondern sich kalt und stolz von ihr aus. Man ist in dieser Verbindung, weil man religiös zu werden erst sucht, man verharrt darin nur, sofern man es noch nicht ist." Er will die äußere Anstalt der Kirche nur beibehalten wissen, als das nothwendige Bindungsmittel zwischen denen, welche schon zur Frömmigkeit gereift sind, und denen, welche sie noch suchen. Auf diesem Standpunkt müssen denn auch die Thränen des Mitleids als unnütz erscheinen, welche wohlmeinende, aber beschränkte Christen über das jenseitige Loos der vor Christus gestorbenen Menschen vergossen haben, als müßten dieselben ewig verloren und verdammt sein nach dem — richtig angewendet, ganz wahren — Worte der Schrift: „es ist in keinem andern das Heil, es ist auch kein anderer Name den Menschen gegeben, darinnen sie sollen selig werden, als der Name Jesu Christi," und die Versuche gelehrter Theologen, die alten Heiden und Israeliten dadurch aus der ewigen Verdammniß zu retten, daß sie Christus in's Todtenreich hinabschicken, um auch

jenen Abgeschiedenen das Evangelium zu verkünden, sind verschwendete Mühe, wenn man bedenkt, daß das Heil eines Menschen nicht in der objectiven Richtigkeit seiner theologischen Vorstellungen, sondern in der subjectiven Stellung seines Gemüthes zu Gott ruht. Der Heide, der mit dem ihm anvertrauten Pfunde treu und redlich gewuchert hat, hat darin ein reelles Heil und eine für seine Bildungsstufe und sein persönliches Bedürfniß genügende Seligkeit und Befriedigung besessen, und das Wesen der Religion, wie es im Christenthum sich verwirklicht hat, ist, wenn auch viel reiner, tiefer und wahrer, doch nicht absolut verschieden von demjenigen, was in andern Religionsformen aus dem religiösen Bedürfniß des menschlichen Geistes hervorgegangen ist, und die heilige Schrift selbst schlägt jeden intoleranten Partikularismus der positiven Religionen durch den Ausspruch (Apostelg. 10, 34.) nieder: „In allem Volk, wer Gott fürchtet und recht thut, ist ihm angenehm."

Die Folgerungen, die ich so eben, übereinstimmend mit Schleiermacher, aus dem Wesen der Religion abgeleitet habe, liegen unbestreitbar darin, und doch bedarf das Gesagte durchaus der Ergänzung, wenn es nicht zahllosen Mißverständnissen ausgesetzt sein soll. Es könnte nämlich scheinen einmal, daß mit dem Wesen der Religion eine geordnete, organisirte, religiöse Gemeinschaft oder Kirche nicht vereinbar, sodann, daß für die Religion die Erkenntniß etwas ganz gleichgültiges sei. Und allerdings ist Schleiermacher in seinen Reden durch eine einseitige Betonung des Gefühls als des ausschließlichen Sitzes der Religion in diese beiden Irrthümer gerathen. Ich habe bereits in der bisherigen Entwicklung des Religionsbegriffes angedeutet, daß die Religion nicht bloß ein Gefühl ist; denn die Hingebung des ganzen Gemüthes an das Ewige, die Liebe Gottes „von ganzem Herzen, von ganzem Gemüthe, aus allen unsern Kräften," die ganze Thätigkeit, durch welche der Mensch sein eigenes Wesen in Uebereinstimmung bringt mit dem göttlichen Gesetz, das Göttliche sich aneignet als ein inneres Besitz-

thum, sein individuelles Leben mit der Gottesidee durchdringt, wie es z. B. im Gebet, in der Andacht, in der stillen Betrachtung, überhaupt in den verschiedenen Formen des Gottesdienstes geschieht — und woraus allmählig die religiöse Gesinnung als bleibende Charakterbestimmtheit erwächst, das Alles ist mehr, als ein bloßes Gefühl. Indem Schleiermacher die Religion nur in der Form des Gefühls kennt, verfällt er in einen religiösen Individualismus und Atomismus, der jede geordnete religiöse Gemeinschaft aufhebt. Im Gefühl werden die Menschen durch denselben Gegenstand auf's Verschiedenste afficirt, und Schleiermacher verlangt von jedem religiösen Menschen die Einsicht „daß es über dieselben Verhältnisse, die ihn religiös afficiren, Empfindungen gebe, die ebenso fromm sind, und doch von den seinigen gänzlich abweichen und daß allen Gestaltungen der Religion Gefühle angehören, für welche ihm vielleicht gänzlich der Sinn fehlt." Daher will Schleiermacher Nichts wissen von allen Versuchen, das religiöse Leben in einer Gemeinschaft äußerlich zu organisiren, Nichts von Glaubensbekenntnissen, von feststehendem Kultus, von einer Fixirung des religiösen Lebens durch den Unterschied von Geistlichen und Laien; die religiöse Gemeinschaft und das religiöse Leben soll ungebunden und frei sein, wie der allgemeine, gesellige Verkehr. Aber woher doch, muß man fragen, wenn die Religion nur in ganz individuellen, subjectiven Gefühlen besteht, woher überall die Erfahrung: wo Religion ist auch organisirte, religiöse Gemeinschaft? Diese allgemeine Erscheinung ist vom Standpunkt des ausschließlichen Gefühls aus rein unerklärlich. Die Menschen schweben eben nicht, wie die Atome unsrer Naturforscher, in der Luft, sondern sie stehen mit markigen Füßen auf dem Boden eines geschichtlich gewordenen Ganzen, sie sind Glieder eines Volkes, einer Gemeinschaft, in welcher sich das religiöse Bedürfniß der menschlichen Natur, in Verbindung mit der denkenden Vernunft der Gesammtheit, einen bestimmten Ausdruck gegeben und entsprechende Formen geschaffen hat, die für jeden

Einzelnen von Hause aus die natürliche Voraussetzung seines religiösen Fühlens und Denkens bilden. Nun ist es zwar eine ächt protestantische Anschauung, daß der Ausdruck dieses religiösen Gesammtbewußtseins, wie es in der jeweiligen Kirche niedergelegt ist, für den Einzelnen keine bindende Auctorität bildet, und daß das Verhältniß zu demselben keinen Maßstab für sein religiöses Verhältniß zu Gott abgibt, aber auch auf dieses Gebiet läßt sich das Wort des Dichters anwenden: nur im Anschluß an das Ganze „stehen die festen Wurzeln der Kraft" für den Einzelnen; in der religiösen Gemeinde muß der Einzelne mit lebendigem Interesse stehen, reinigend und reformirend und protestirend, wo er es nöthig findet, aber nicht kalt und stolz sich absondernd; denn die Isolirung ist immer vom Uebel. Diese Isolirung, diese Pflege einer einseitig subjectiven Frömmigkeit ist einer der fatalsten Uebelstände in der gegenwärtigen Kirche. Seit der Aufklärung des vorigen Jahrhunderts ist die substantielle Frömmigkeit der Väter und der ungebrochene Glaube einer Zeit, in welcher die Bedürfnisse des Subjects noch ganz in der objectiv überlieferten Form des Glaubens aufgingen, Schlag um Schlag vernichtet worden; seitdem hat zwar die Religiosität nicht abgenommen, aber es besteht kein eigentliches religiöses Gemeinbewußtsein mehr, die Kirche ist einem großen Theil des Volkes, und zwar durchaus nicht bloß den Irreligiösen oder Indifferenten, gleichgiltig, ja vielfach verhaßt geworden. Viele sind religiös auf eigene Faust und machen — freilich oft schlecht genug — ihre Angelegenheiten solo mit Gott ab. Es ist ganz vergebens, untergegangene Formen des religiösen Lebens und Glaubens, in welchen ein früheres Geschlecht seine Befriedigung gefunden hat, unserer Zeit aufdrängen und so wieder ein gleichmäßiges, kirchliches Gemeindebewußtsein erzwingen zu wollen, wie dieß gegenwärtig so Viele durch zahllose Traktate, Vereine und andere Mittel religiöser Agitation versuchen; vielmehr wird dieser Zustand bleiben, so lange unsere religiöse Krisis überhaupt fortdauert, d. h. bis die religiösen

Principien und Ideen, welche seit dem Untergang der Orthodoxie die Geister so stürmisch bewegen, zu einiger Ruhe und Klarheit gediehen sind und eine Gestalt angenommen haben, in welcher sie in das allgemeine Bewußtsein übergehen können.

Ich habe oben behauptet, daß die Religion als ein persönlicher Lebenszustand, als Ergriffensein des ganzen inneren Menschen von Gott bis auf einen gewissen Grad von dem Erkennen und Wissen unabhängig sei und daher bei verschiedenen Ansichten, welche der Verstand sich über die Gegenstände des Glaubens bilde, in gleicher Stärke vorhanden sein könne. Das ist gewiß unzweifelhaft und die Erfahrung bestätigt es tausendfach, und doch darf das Erkennen nicht als Etwas betrachtet werden, das für die Religion gleichgiltig wäre, oder je von ihr abgetrennt erscheinen könnte. Schon bei der Entstehung der Religion im menschlichen Gemüthe ist das Denken und Erkennen mitthätig; die Religion kann erst entstehen, wenn das menschliche Bewußtsein nicht mehr in dem sinnlich natürlichen Leben befangen, sondern die Ahnung von einer über das Endliche hinausragenden, dasselbe bestimmenden absoluten Macht in dem Geiste aufgedämmert ist; erst mit dem Erwachen des höheren Selbstbewußtseins tritt der Mensch in den bewußten Zusammenhang mit einer göttlichen Weltordnung ein und sucht ihm entsprechend seinen Willen zu gestalten; durch eine Reihe innerer Vermittlungen und durch das Zurückführen aller äußeren Erlebnisse auf jenen idealen Mittelpunkt befestigt sich allmählig der Zusammenhang und bildet eine unversiegbare Quelle von Zuversicht, Ergebung, Willenskraft und Freudigkeit, eine Gewissenhaftigkeit und Gediegenheit des Charakters, wie sie nur auf dem Grunde wahrer Religion erwachsen kann. Sollte das Alles rein im Gefühl vor sich gehen können? Sollte bei der Zurückführung aller äußeren und inneren Erfahrungen auf Gott, bei der praktischen Durchdringung und Erfüllung des Gemüthes mit Gott nicht Wille und Erkenntniß allezeit mitthätig sein? Und wie sehr auf der anderen Seite der Grad der

religiösen Erkenntniß auf die Gestaltung des religiösen Lebens und Fühlens rückwirkt, dafür liefert die Kirchengeschichte traurige Belege. Wie viele Trübungen des religiösen Lebens, wie viele Verirrungen des religiösen Gefühls sind von „dem Eifer der Juden um Gott, aber aus Unverstand" an bis auf die Hexenprozesse des siebenzehnten Jahrhunderts vorherrschend aus einem Mangel der Erkenntniß abzuleiten! Indem die Religion die Hingebung des Menschen mit ganzem ungetheiltem Gemüthe an den unendlichen Gott ist, so hat sie die Gottesidee zu ihrem Inhalt und schließt also ein Denken und Erkennen von Hause aus in sich, da die Gottesidee doch irgendwie gedacht und vorgestellt werden muß. Aber das Denken hat in der Religion eine ganz andere Stellung, als z. B. in der Filosofie oder in der Naturforschung. Die Religion läßt sich bei der Bildung der religiösen Vorstellungen und der Glaubensmeinungen nicht durch den interesselosen Trieb des Wissens leiten oder durch bloß theoretische Gründe bestimmen, sondern das Maßgebende dabei ist das Bedürfniß des religiösen Gemüthes. Daher stellt der religiöse Mensch Bestimmungen, die, so wie sie vorliegen, für das Denken die härtesten Widersprüche sind, ruhig und unvermittelt neben einander; er weiß, daß sie Wahrheit sind, weil das religiöse Bedürfniß sie fordert. So finden Sie in den Aussprüchen Christi die scheinbar herbsten Widersprüche neben einander und er scheint ganz unbekümmert um ihre Lösung; so setzt er z. B. überall die Freiheit des menschlichen Willens voraus und läßt es ganz von der freien Entscheidung des Menschen abhängen, ob er sich dem Reiche Gottes hingeben will oder nicht; dicht daneben macht er aber das Heil wieder abhängig von dem Alles überwindenden Zug des göttlichen Geistes oder der Gnade und setzt eine so absolute Wirksamkeit Gottes im Gebiet des Geistes, wie der Natur, daß die freie Bewegung der Weltwesen damit gar nicht vereinbar scheint. Und diese beiden Gegensätze finden Sie unvermittelt neben einander in der ganzen heiligen Schrift; denn

das Eine wie das Andere beruht auf der Thatsache des religiösen Lebens. Wenn man dem religiösen Menschen aus theoretischen Vernunftgründen noch so bündig beweisen wollte, daß beides nicht vereinbar sei, daß entweder die menschliche Freiheit oder die göttliche Vorsehung aufgegeben werden müsse, er würde mit Tertullian antworten: credo, quia absurdum, d. h. ich glaube an beides, weil ich in meiner religiösen Erfahrung beides finde, wenn auch mein Denken tausendmal die Ungereimtheit beider Bestimmungen einsehen würde.

Das fromme Bewußtsein verlangt und setzt voraus, daß Gott ebenso sehr außer und über allem Endlichen, wie in allem Endlichen, daß er, um filosofische Kunstausdrücke zu gebrauchen, ebenso der Welt transscendent, als immanent sei; für den Verstand scheint dieß ein Widerspruch und so, wie die religiöse Vorstellung beides äußerlich neben einander stellt, ist es ein Widerspruch, den die Wissenschaft lösen muß, aber das religiöse Bewußtsein an und für sich und der unwissenschaftliche religiöse Mensch bekümmert sich weiter nicht um diese Lösung; denn bei der Bildung der religiösen Vorstellungen ist nicht das Interesse des Denkens und der Wissenschaft, sondern das fromme Bedürfniß das Maßgebende.

Man versuche es, die Glaubenssätze der christlichen Kirche nur mit dem Maßstab der denkenden Vernunft zu messen, wie dieß der Rationalismus und später Strauß in seiner Dogmatik gethan hat: man wird darin fast nur ungereimte Widersprüche und sonderbare Meinungen finden, über die der Verstand erstaunt den Kopf schüttelt. Wie sollte die altkirchliche Christologie und Dreieinigkeitslehre aus dem bloßen Bedürfnisse des Denkens und Wissens abgeleitet werden können? Vielmehr sprach die christliche Gemeinde darin ihr frommes Bewußtsein von der absoluten Bedeutung und Vollendung ihres Heils und ihrer religiösen Erlösung durch entsprechende Vorstellungen über den Gründer und Urheber dieses Heiles aus, und es ist daher ein grundfalscher Schluß, den Strauß in seiner Dog-

matik gezogen hat: „weil die Wissenschaft auf dem Standpunkt ihrer jetzigen Erkenntniß die Unangemessenheit der dogmatischen Vorstellungen der christlichen Kirche eingesehen und nachgewiesen hat, so ist das Christenthum als Religion antiquirt und von der modernen Bildung überwunden." Vielmehr folgt hieraus nur, daß die dogmatischen Vorstellungen, in welchen eine frühere Zeit ihr Bewußtsein über den absoluten Inhalt des Christenthums nach ihrer damaligen Bildungsstufe ausgesprochen hat, dem Stande der jetzigen Bildung gemäß revidirt werden müssen. Doch hievon nachher.

Weil die Bildung der religiösen Vorstellungen nicht durch theoretische Gründe, sondern durch ein frommes Bedürfniß bestimmt wird, so hat Spinoza Recht, wenn er sagt: die Religion verlangt nur fromme, nicht wahre Dogmen, oder, was dasselbe sagt, für die Religion sind alle Dogmen wahr, so weit sie ein wahres religiöses Bedürfniß aussprechen. Hieraus folgt, daß nie eine vollkommene Gleichung entstehen wird und auch nicht zu entstehen braucht zwischen religiöser Vorstellung und filosofischem Wissen, weil die Religion zwar für Alle ist, nicht aber das filosofische Wissen, und es ist ein Fanatismus der Meinungen und ein Hochmuth des Wissens, wenn neuerdings vielfach die Forderung aufgestellt worden ist, daß der wissenschaftlich Gebildete aus der religiösen Gemeinde auszuscheiden habe, weil er ohne Heuchelei an den Formen ihres religiösen Lebens nicht Theil nehmen könne. Es folgt aber hieraus auch, daß in der Kirche, wo es sich um religiöse Erbauung handelt, Religion, nicht aber Dogmatik und Schultheologie getrieben werden soll.

Eine gewisse Scheidung und Abgrenzung zwischen Religion und Filosofie ist nach dem Bisherigen durch das Wesen beider gefordert, aber nie darf diese Scheidung zu einer absoluten gemacht, nie darf der relative Unterschied zwischen religiöser Vorstellung und filosofischer Erkenntniß zu einem ausschließenden Gegensatz beider gestempelt werden, wenn nicht die Einheit des menschlichen Geisteslebens

zerrissen werden soll. Es ist wahr: die Religion verlangt zunächst nur fromme Dogmen, aber der wirkliche, concrete Mensch verlangt Einheit des Fühlens und Denkens, er will nicht nur religiös sein, sondern auch denken und die Ansprüche des Denkens sind ebenso berechtigt, als die Bedürfnisse des religiösen Gemüths. Es muß daher ein lebendiges Wechselverhältniß zwischen beiden bestehen. Die Religion wird sich neben die Theologie als Regulator stellen und ein: Halt! rufen, sobald das Denken eine Gottes- und Weltkenntniß zu Stande bringt, die unbestreitbaren Thatsachen unseres religiösen Bewußtseins widerstreitet und Begriffe aufstellt, mit denen das Wesen der Religion nicht vereinbar ist. Ein richtiges Denken kann aber auch den Thatsachen des religiösen Lebens nicht widersprechen, wenn nicht ein unerträglicher, mit einer vernünftigen Weltordnung unvereinbarer Dualismus in die Menschennatur hineinverlegt werden soll. Dagegen wird die denkende Vernunft ihrer Seits die Thatsachen des religiösen Bewußtseins untersuchen, erklären, aus dem Wesen des menschlichen Geistes ableiten, die theoretischen Vorstellungen, welche auf dem religiösen Gebiet über Gott und sein Verhältniß zur Welt sich gebildet haben, auf ihren objectiven Wahrheitsgehalt ansehen, läutern und berichtigen und dieses Geschäft wird nie ausgesetzt werden können, weil, wie Schleiermacher in seiner Dogmatik sagt, keine von der sichtbaren Kirche ausgehende Darstellung der Frömmigkeit lautere und vollkommene Wahrheit in sich trägt.

Durch diesen von der Wissenschaft auf die religiösen Vorstellungen ausgeübten Einfluß wird auch die Religion selbst, die religiöse Gefühls- oder Gemüthsstimmung Modificationen erleiden. Nehmen wir als Beispiel das Gebet, eine der intensivsten Aeußerungen des religiösen Lebens. Hat ein Betender die Ansicht von Gott, daß derselbe als der allmächtige Herr des Himmels und der Erde an kein Gesetz der Wirksamkeit gebunden sei, sondern durch ein willkührliches Eingreifen in die Welt dem Betenden zu lieb

Wirkungen hervorbringe, die aus dem Zusammenhang der natürlichen Ursachen und Wirkungen nicht erfolgt wären, daß Gott veränderlich und in seinen Entschlüssen wandelbar sei, und sich in ähnlicher Weise, wie Menschen, durch Gefühlseindrücke und Affecte bestimmen lasse, so wird er zu Gott beten, um ein gewünschtes Gut zu erreichen oder ein gefürchtetes Uebel abzuwenden, es wird also mit seiner Religiosität immer ein Stück Selbstsucht und Eigennutz verknüpft sein; er wird die Ansicht haben, daß Dürre, Hagelwetter, Pestilenz u. s. w. durch anhaltendes Gebet der Gläubigen könnte abgewendet werden; er wird, wenn die Erhörung seines Gebetes nicht eintrifft, mit sich — wegen seiner Unwürdigkeit, seiner Lässigkeit im Gebet — oder mit Gott unzufrieden sein. Ein schlagendes Beispiel hiefür ist Luther, der am Krankenbett Melanchthon's in dem kühnsten Gebet, das vielleicht über eines Menschen Lippen gekommen ist, die Rettung seines Freundes von Gott verlangt hat. „Allda mußte mir unser Herrgott herhalten; denn ich warf ihm den Sack vor die Thür mit allen Verheißungen von Gebetserhörungen, die ich in der heiligen Schrift zu erzählen wußte, daß er mich mußte erhören, wo ich anders seinen Verheißungen trauen sollte." Wie ganz anders wird sich die Religion eines Mannes äußern, der überzeugt ist, daß Gott unwandelbar und unveränderlich ist, nur in Gemäßheit der ewigen Gesetze seiner Weltordnung wirkt, und daher dem Betenden zu lieb nicht den geringsten, äußern Erfolg eintreten läßt, anders, als er sonst auch eingetreten wäre, der daher mit seinem Gebet zum Voraus Nichts anders bezweckt, als seine Gemeinschaft mit Gott so fest zu knüpfen, daß er Alles, was da kommt aus Gottes Hand, mit wahrhaft religiöser Gesinnung aufnehmen könne! Gewiß ist die Religiosität eines Spinoza oder Schleiermacher oder Goethe ganz anders geartet, als diejenige Jung-Stilling's, und zwar hauptsächlich darum, weil die religiöse Erkenntniß dieser Männer eine verschiedene ist.

Sie sehen hieraus: obgleich das Wesen der Religion nicht in

einem irgendwie formulirten Begriff von Gott liegt und das Maß des Wissens nie das Maß der Religion ist, so trägt doch die Religion von Hause aus das Erkennen in sich, und die richtige Ausbildung der religiösen Erkenntniß bedingt im Ganzen die gesunde Entfaltung des religiösen Lebens. Darum ruft die Religion überall der Theologie als der Wissenschaft von der Religion, und die Theologie hat kein anderes Organ für ihr Erkenntnißgebiet als jede andere Wissenschaft, nämlich: die denkende Vernunftthätigkeit.

Auch Schleiermacher hat in seinen späteren Schriften den Versuch gemacht, aus dem Wesen der Religion die Nothwendigkeit einer geordneten, religiösen Gemeinschaft und einer Wissenschaft der Religion abzuleiten. Sein bedeutendstes Werk in dieser Richtung ist seine christliche Dogmatik „der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt. Zwei Bände." Da dieses Werk ein wesentliches Moment in der Entwicklung des christlichen Geistes ausmacht, so erfordert es meine Aufgabe, seine Grundgedanken in der Kürze mitzutheilen.

Schleiermacher stellt sich in einen doppelten Gegensatz: zu der alten Orthodoxie, wie zum Rationalismus; jener gegenüber, welche die Religion als etwas von Außen Gegebenes, dem Menschen durch übernatürliche Offenbarung Mitgetheiltes betrachtete und darum lauter unbegreifliche, der Vernunft unzugängliche Glaubenslehren aufstellte, will er die Religion aus dem Wesen des menschlichen Geistes ableiten und daher eine Theologie begründen, welche den Ergebnissen der neueren Wissenschaft und den Ansprüchen der Vernunft durchaus entspreche; diesem — dem Rationalismus — gegenüber, der durch seine dürre Moral das religiöse Gemüth und durch seine allgemeine Vernunftreligion das fromme Bewußtsein des Christen unbefriedigt gelassen hatte, sucht er den Ansprüchen des frommen, christlichen Gefühls zu genügen und eine Glaubenslehre aufzustellen, welche dem Glauben gerecht würde. Das Letztere glaubte er dadurch zu erreichen, wenn er nachweisen könnte,

daß Christus der ausschließliche und alleinige Urheber unseres religiösen Lebens sei, das Erstere dadurch, daß es ihm gelänge, die Art, wie Christus dieses ist, als eine durchaus natur- und vernunftgemäße darzustellen. Von dieser doppelten Tendenz ist daher seine ganze Dogmatik beherrscht. Sehen wir nun, wie er sein Ziel erreicht! Er geht aus von dem Bewußtsein der Sünde. Nach einer feinen, meisterhaften Kritik der altkirchlichen Lehre von der Erbsünde und ihren Folgen leitet er die Sünde aus dem Wesen der menschlichen Natur ab, nämlich aus dem Voraneilen des Verstandes vor dem Willen und setzt ihr Wesen in das Uebergewicht der Sinnlichkeit über den Geist oder in die Unmacht des Gottesbewußtseins, das Sinnliche vollständig zu durchdringen; indem ein Geschlecht der Menschen dem andern diese Schwäche des Gottesbewußtseins mittheilt, entsteht ein gewisse Zeiträume ausfüllender Zustand der Verschlimmerung, der durch die in diesem Zusammenhang der allgemeinen Sündhaftigkeit stehenden Menschen nicht geheilt werden kann. Soll die Menschheit aus diesem Zustand erlöst werden, so muß ein Individuum kommen, das eine vollkommene, durch die Sünde nicht geschwächte Kräftigkeit des Gottesbewußtseins in sich trägt, um dieselbe den Andern mitzutheilen. Dieses Individuum muß ganz Mensch sein, wie die anderen, nur durch ein vollkommenes, ungetrübtes Gottesbewußtsein muß es sich von den Uebrigen unterscheiden; es theilt mit ihnen die Art der natürlichen Entstehung — die übernatürliche Geburt Christi aus der Jungfrau weist Schleiermacher zurück und erkennt in der Kindheitsgeschichte Jesu poetische und sagenhafte Elemente an —, aber die überall in der Welt gegenwärtige Wirksamkeit Gottes muß durch die bei der Erzeugung thätigen natürlichen Factoren in der Weise hindurchgeschlagen haben, daß die aus dem Naturzusammenhang mit der sündigen Menschheit entstehende Trübung des Gottesbewußtseins bei diesem Individuum fern gehalten wurde. Dieses Individuum kann zwar nicht in allen Theilen vollkommen und absolut sein,

sonst wäre es kein Mensch; es muß den allgemeinen Bedingungen der menschlichen Natur, wie besonders denjenigen seines nächsten Kreises unterworfen sein, es wird in den eigenthümlichen Vorstellungen seiner Zeit befangen, in mancher Beziehung beschränkt und nicht für alle Gebiete des menschlichen Lebens ein Urbild, mit Einem Wort: es muß ein Mensch sein, dem nichts Menschliches fremd ist, nur in religiöser und sittlicher Beziehung muß es vollkommen gewesen sein; die Entwicklung der unteren Seelenkräfte darf nie der Entfaltung der höheren in ihm vorgesprungen sein, so daß man in Wahrheit sagen kann: das Sündigen war ihm unmöglich. Dieser sündlose Mensch ist nun Christus gewesen. Woher wissen wir das? Aus den evangelischen Berichten läßt sich die Sündlosigkeit Christi nicht beweisen, das gesteht Schleiermacher zu, aber was fragen wir nach Geschichte und Kritik? Wir beweisen die Sündlosigkeit Christi aus unserem christlichen Bewußtsein. Ich finde in mir als Mitglied der christlichen Gemeinschaft die harmonische Vereinigung der niederen Seelenkräfte mit den höheren, mithin meine Entsündigung und religiöse Vervollkommnung auf eigenthümliche Weise erleichtert und fühle mich dadurch befähigt, die Uebermacht der Sinnlichkeit in mir zu brechen. Forsche ich nach der Ursache hievon, so kann sie in mir nicht liegen, weil von mir selbst aus, soviel ich bemerken kann, jener Zusammenklang vielmehr nur erschwert wird, ebenso wenig in einem Anderen, da ich in allen anderen mir gleiche, jener Erleichterung bedürftige Wesen erkenne; jene Erscheinung kann daher nur von einem Solchen herrühren, der die Sündlosigkeit und Vollkommenheit als persönliche Eigenschaften besaß und zugleich mit der christlichen Gemeinschaft in einer Verbindung steht, vermöge welcher jene Eigenschaften von ihm aus sich ihr mittheilen können, d. h. er muß ihr Stifter sein. So ist Christus als der sündlose Mensch der einzige und ausschließliche Urheber unseres religiösen Lebens. Also: außer Christus kein Heil, nur im Glauben an ihn Seligkeit und Versöhnung mit Gott, wer

außerhalb des christlichen Erlösungsgebietes steht, von Gott verworfen — der ganze ausschließende Partikularismus der alten Orthodoxie wieder in die christliche Glaubenslehre eingeführt. Sehen wir nun, wie diese Vollkommenheit Christi dem Christen sich mittheilt! Auch hier will Schleiermacher Nichts wissen von der orthodoxen Ansicht, wonach das Heil dem Menschen nur durch magische Gnadenwirkungen vermittelst einer inspirirten Schrift oder übernatürlich wirkender Gnadenmittel zu Theil wird, aber ebenso entschieden weist er die rationalistische Ansicht zurück, die nur eine moralische Einwirkung Christi auf uns durch seine Lehre und sein Beispiel annimmt; diesen beiden gegenüber bezeichnet er seine Ansicht von der Einwirkung Christi auf uns als die mystische, die darin besteht, daß wir das in der Kirche fortgepflanzte Bild Christi in unsere Seele aufnehmen und darin eine Gestalt gewinnen lassen; wir treten in eine persönliche Lebensgemeinschaft mit ihm, in welcher die Art, wie er sich in Wort und Leben dargestellt hat, unsere Persönlichkeit ergreift und nach ihm umbildet. Indem wir uns so an ihn hingeben, nimmt er uns in die Gemeinschaft seines Lebens auf und zwar sowohl in die Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins — dieß ist seine erlösende Thätigkeit, als auch in die Gemeinschaft seiner ungetrübten Seligkeit — und dieß ist seine versöhnende Thätigkeit. Indem durch die Einwirkung Christi im Menschen das Gottesbewußtsein die Oberhand gewinnt, geht mit ihm eine solche Veränderung vor, daß er als eine neue Person erscheint, dieß ist die Wiedergeburt. Diese Veränderung erfolgt aber nicht auf Einen Schlag, gleichsam durch einen Ruck und Stoß der göttlichen Gnade, sondern das neue Leben siegt nur allmählig über das alte — dieß wird bezeichnet durch den Begriff der Heiligung. Die Wiedergeburt als veränderte Lebensform des Menschen ist die Bekehrung, als neues Verhältniß zu Gott die Rechtfertigung, d. h. das Gefühl der Gotteskindschaft und Versöhnung, welches wir haben, sobald Christus in uns lebt. Die Theilnahme an der

Erlösung ist für jeden Einzelnen bedingt durch seine Theilnahme an der Kirche, als der Gemeinschaft derer, die durch Christi Geist und Bild regiert werden: denn das Bild Christi, von dessen Aufnahme in das Herz die Erlösung abhängt, lebt nur in der Kirche fort und theilt sich dem Einzelnen nur durch das Gemeinbewußtsein der Kirche mit; dieses kirchliche Gemeinbewußtsein, sofern es durch das Bild oder den Geist Christi bestimmt ist, ist der heilige Geist, der also nichts Anderes ist, als das in der Kirche fortgepflanzte Lebensbild Jesu Christi. Die sich gleichbleibenden Grundzüge der Kirche sind nach Schleiermacher folgende: die heilige Schrift und der Dienst am Wort Gottes (das Predigtamt), die beiden Sakramente, das Amt der Schlüssel (d. h. die gesetzgebende und verwaltende Gewalt der Kirche in allen Angelegenheiten, die sich auf ihr eigenthümliches Gebiet beziehen) und endlich das Gebet im Namen Jesu. Ich will hier nur Schleiermacher's Ansicht über den ersten und den letzten Punkt kurz berühren. Die Entstehung und Dignität der Schrift leitet er nicht aus dem Wunder der Inspiration ab, sondern aus der ganz natürlichen und psychologischen Einwirkung Christi auf die Jünger, welche durch die lebendige Erinnerung an Christus beim Niederschreiben ihrer Schriften von allen verunreinigenden Einflüssen ihrer Individualität bewahrt worden seien — was freilich zum Voraus dem Apostel Paulus nicht zu Gute kommt und auch sonst unstichhaltig ist, sobald es nur zweifelhaft wird, ob diese Schriften überhaupt von unmittelbaren Jüngern Christi herrühren. Untergeordnete Irrthümer sollen damit nicht ausgeschlossen sein, auch nicht behauptet werden, daß nicht einzelne Schriften durch Irrthum oder frommen Betrug untergeschoben seien. In praxi nimmt überhaupt Schleiermacher eine sehr freie Stellung zur Schrift ein, macht mehr einen Gebrauch von ihr im Großen, anstatt sich vom Buchstaben oder von Einzelnheiten binden zu lassen, deutet sehr häufig Stellen der Schrift willkührlich um, und sucht ihnen durch gewaltsame Künsteleien die dogmatische Bedeutung zu

nehmen. Unter dem Gebet im Namen Jesu versteht er das Gebet um das Kommen und Gedeihen des Reiches Gottes, welches nach seiner Ansicht der einzige Gegenstand eines wahren Gebets sein könne. Auch in seiner bekannten Predigt über das Gebet Christi in Gethsemane („Vater, nicht wie ich will, sondern wie du willst") hat er nachgewiesen, daß es dem wahren Begriff Gottes widersprechend sei, von ihm zu erwarten, daß er um des Gebetes willen irgend einen äußeren Erfolg herbeiführen werde und könne, der ohne das Gebet nicht eingetreten wäre. Die Wirkung des Gebetes ist nur die subjective auf die Stimmung des Betenden, daß dieser den Weltplan Gottes, der nun einmal nicht abzuändern, mit frommem Gemüth in seine eigenen Wünsche aufnehme.

Neben diesen bleibenden Grundzügen trägt die Kirche auch veränderliche Elemente in sich: die Formen des Kultus und der Lehre. Die Kirche, sofern sie in keinem Moment ihrer zeitlichen Erscheinung ihrer Idee ganz angemessen sein kann, weil sie aus Menschen besteht, die mit Sünde und Irrthum behaftet sind, ist irrthumsfähig und in sich getheilt. Doch muß das Bestreben immer darauf gerichtet sein, die Trennungen durch die Kraft des Gemeinschaft stiftenden Geistes aufzuheben und den Irrthum durch die freie, auf keine Weise zu hemmende Forschung aller Glieder der Kirche zu berichtigen.

Ob einmal ein Zustand der Vollendung kommen wird, wo die Kirche irrthumslos und heilig ist, wo ihre Erscheinung der Idee ganz entspricht? Dieß führt auf die Frage nach den letzten Dingen. Hier findet Schleiermacher, daß alle Vorstellungen, die man sich über den Zustand nach dem Tode und über die jenseitige Vollendung aller Dinge mache, auf unüberwindliche Schwierigkeiten stoßen. Nach dem neuen Testament soll die Vollendung der Kirche durch die Wiederkunft Christi zum Gericht herbeigeführt werden, aber die Beschreibung dieser Wiederkunft enthält so Vieles, das man unmöglich eigentlich und buchstäblich nehmen kann, sie wird

von Christus selber als eine in kürzester Zeit erfolgende geschildert, so daß die ganze Vorstellung eine zweifelhafte wird. Mit der Wiederkunft Christi wird die Erwartung der Auferstehung (des Leibes) verbunden, und allerdings können wir uns ohne diese überhaupt keine Unsterblichkeit denken. Denn wir sind uns so allgemein des Zusammenhangs aller unserer Geistesthätigkeiten mit den leiblichen bewußt, daß wir die Vorstellung eines geistigen Einzellebens ohne die eines organischen Leibes nicht wirklich vollziehen können: ja wir denken den Geist als Seele nur in einem Leibe, so daß von einer Unsterblichkeit der Seele gar nicht die Rede sein kann ohne leibliches Leben. Auf der anderen Seite ist aber die Beschaffenheit des Leibes so abhängig von dem Weltkörper, den er bewohnt, daß wir diesen Leib nicht in eine andere Welt hinüber nehmen könnten, außer diese wäre der jetzigen ganz ähnlich, aber in diesem Fall wäre die andere Welt keine vollkommene, ließe also keinen vollendeten Zustand des Einzelnen und der Kirche zu. Setzt man aber den Auferstehungsleib dem jetzigen unähnlich, so ist auch die Fortdauer desselben Bewußtseins, die Gleichheit des Organismus und der Person aufgehoben. Soll ferner die Seele zwischen Tod und Auferstehung bewußtlos gedacht werden, so ist nicht zu begreifen, wie sie bei der Auferstehung ihr Bewußtsein wieder anknüpfen könne; ist sie aber bewußt, so sieht man nicht ein, was sie nachher durch Wiederverbindung mit dem Leibe gewinnen soll. Nimmt man aber an, die Seele erhalte sogleich beim Tode einen neuen Leib, so sieht man nicht ein, wozu nachher noch ein allgemeines Gericht dienen soll. Durch das Gericht soll nun die gänzliche Scheidung der Kirche von der Welt bewirkt werden, aber durch eine äußere Scheidung von Gläubigen und Ungläubigen wäre das Böse noch nicht verschwunden, das ja auch den Wiedergebornen noch anhängt vermöge des Stückes Welt, das sie in sich tragen, eine innerliche Ausscheidung des Bösen läßt sich aber ohne eine zauberische Procedur, ohne gewaltsame Unterbrechung des menschlichen Geistes nicht plötzlich ver-

anstalten. In Folge des Gerichts sollen die Seligen in einen Zustand ungetrübter Seligkeit eintreten, aber wie soll man sich diese vorstellen? Denkt man sie sich als einen ruhigen Besitz ohne Fortentwicklung, so wäre das ein Zustand ohne allen Inhalt, da bei der vollkommenen Gleichheit Aller keine Einwirkung des Einen auf den Anderen, keine gemeinsame gehaltreiche Thätigkeit möglich wäre; wären aber die Einzelnen ungleich, so müßte ein Wetteifer entstehen, der ohne Steigerung und Wechsel nicht denkbar ist; eine völlige Gleichheit aber unter Allen, die ein gemeinsames Leben führen, könnte nur erschlaffend auf dasselbe wirken, ja, wenn überhaupt Mannigfaltigkeit und Fülle zu der Herrlichkeit der göttlichen Werke gehört, so müßte das Dasein einer völlig gleichen Menge als etwas Unnützes erscheinen, weil sich Gott in dem Einen nicht anders offenbart, als in dem Andern. Denkt man sich dagegen die Seligkeit als endlosen Fortschritt in der Vollkommenheit, so ist das nicht möglich ohne Entwicklungshemmungen, Ungleichförmigkeiten und Schwankungen und die Unvollkommenheit des Erdenlebens würde so in die andere Welt hinübergenommen. Verbindet man vollends die Seligkeit der Einen mit der ewigen Verdammniß der Andern, so müßte diese nicht nur die Lust der Seligen durch ihr Mitgefühl trüben — sonst verdienten sie die Seligkeit nicht — sondern sie müßte auch sich selbst aufheben, denn eine leibliche Qual an und für sich ist noch keine Unseligkeit, schon darum, weil die Gewohnheit jedes Leiden mindert und das Bewußtsein, die Schmerzen ertragen zu können, immer mit einem Gefühl der Befriedigung verbunden ist, eine geistige Qual aber setzt ein Vorhandensein des Gewissens und des Gottesbewußtseins voraus, wodurch die Verdammten um Vieles besser wären in der Verdammniß, als sie es in diesem Leben gewesen sind.

Dieß sind in aller Kürze die Grundgedanken der Schleiermacher'schen Dogmatik. Wir wollen sie in ihrem Mittelpunkt, in der Lehre über Christus darauf ansehen, ob sie die Aufgabe erfüllt

hat, die sie sich stellte, den Ansprüchen der Wissenschaft, wie des Glaubens zu genügen.

Wie genügt die Christologie Schleiermacher's den Forderungen der Wissenschaft? Schlecht genug! Denn der Schleiermacher'sche Christus ist ein Produkt der theologischen Willkühr, und die Willkühr ist die größte Feindin der Wissenschaft. Woher bekommt Schleiermacher seinen Christus? Nicht aus den zeitgenössischen Berichten über Christus, sondern aus dem gegenwärtigen christlichen Bewußtsein. Gewiß ein sonderbares Verfahren! Aus der Gegenwart erfahren zu wollen, wie eine Person, die vor zweitausend Jahren gelebt hat, müsse beschaffen gewesen sein — welch' ein verkehrter, unnatürlicher Weg! Aus unserem gegenwärtigen, religiösen Bewußtsein die geistige und religiöse Beschaffenheit Christi herzuleiten ist nicht weniger sonderbar, als der Versuch, aus dem filosofischen Bewußtsein der jetzt lebenden Menschen auf die filosofische Beschaffenheit des Sokrates oder des Plato schließen zu wollen. Ohne Zweifel hätte das filosofische Bewußtsein der Menschen nicht die Höhe erreicht, auf der es jetzt steht, hätten nicht Sokrates und Plato demselben einen so bedeutenden Anstoß gegeben, aber es wäre doch gewiß verkehrt, zu schließen: alle Leistungen der neueren Filosofie sind herzuleiten aus der filosofischen Vollkommenheit und Irrthumslosigkeit des Sokrates, und dieser Mann muß eine solche Kräftigkeit und Reinheit des filosofischen Wissens besessen haben, daß alle Fortschritte des menschlichen Wissens in alle Ewigkeit nur aus einer immer vollständigeren Aneignung der Vollkommenheit jenes Mannes herzuleiten sind. Jedem Nachdenkenden würden gegen einen solchen Schluß drei Einwürfe zur Hand sein: 1) gesetzt die (relative) Vollkommenheit unseres jetzigen Wissens lasse sich nur von einem absoluten Filosofen ableiten, so folgt ja daraus keineswegs, daß dieser Filosof schon von der Wiege an mußte irrthumslos gewesen sein; er konnte sich auf dem ganz naturgemäßen Wege allmähliger Entwicklung durch immer kräftigere Ueberwindung des Irr-

thums zu seiner Höhe emporgeschwungen haben; war er nur von der Zeit an, da er öffentlich als Filosof auftrat, irrthumslos und vollkommen, so genügte er vollständig als Erlöser und Befreier von Irrthum und Unwissenheit, 2) gesetzt, alle filosofischen Errungenschaften der Gegenwart lassen sich nur von einem Individuum der Vergangenheit ableiten, so braucht dieses Individuum nicht irrthumslos und theoretisch vollkommen gewesen zu sein, weil das filosofische Bewußtsein der Gegenwart unbestreitbar ein noch sehr unvollkommenes ist. 3) Aber die ganze Voraussetzung ist falsch, die Leistungen der gegenwärtigen Wissenschaft von einem einzigen Mann einer längst vergangenen Zeit abzuleiten, vielmehr haben zu der relativen Vollkommenheit der gegenwärtigen Wissenschaft viele Menschen im Lauf der Zeit zusammengewirkt, und wenn auch Einer oder der Andere einen Epoche machenden Anstoß gegeben hat, so kommt ihm doch keine absolute, von allen Andern specifisch verschiedene Bedeutung zu.

Ganz die gleichen Einwendungen treffen den Christus Schleiermacher's! Als Mitglied der christlichen Kirche fühle ich eine Kräftigkeit des Gottesbewußtseins in mir, die nur von einem religiös vollkommenen Individuum herrühren kann, dessen Bild die Kirche fortpflanzt. Diesen Schluß von unserem Gottesbewußtsein auf einen vollkommenen Urheber desselben zugegeben vorläufig, folgt hieraus im Mindesten, daß dieser religiös vollkommene Mensch schon von der Wiege an vollkommen gewesen ist, daß er nicht erst, wie es die Erfahrung von allen Menschen lehrt, durch sittliche Kämpfe hindurch zu dieser Reife des religiösen Lebens gelangt ist? Erst vom dreißigsten Jahr an tritt Christus als Erlöser auf den Schauplatz der Menschheit. Woher will Schleiermacher wissen, von welcher Beschaffenheit sein geistiger Bildungsgang in der dreißigjährigen Vorbereitungszeit gewesen ist, über welche uns die evangelischen Berichte soviel als Nichts sagen? Ist Christus nur von der Zeit an, da er als Erlöser öffentlich auftritt, fleckenlos und vollkommen, so

genügt er dem vollständig, was Schleiermacher von ihm verlangt. Die heilige und sündlose Entwicklung, die Schleiermacher, ohne in der Wirklichkeit des Menschenlebens irgend einen Anhalt hiefür zu haben, als möglich und bei seinem Christus als nothwendig nachweisen will, ist ein ganz willkührliches Postulat, das durch die Voraussetzungen des Systems nicht im Mindesten gefordert war. Ein solches Zuviel ist bei einem wissenschaftlichen Beweise ein ebenso großer Fehler, als ein Zuwenig. Und damit fällt auch die Annahme, daß bei der Erzeugung Christi die natürlichen Factoren — Josef und Maria — zwar thätig gewesen, aber die göttliche Ursächlichkeit durchgeschlagen und jeden trübenden Einfluß menschlicher Sündhaftigkeit fern gehalten habe, sowie die Behauptung, daß Christus aus dem Zusammenhang der Menschheit nicht erklärbar sei, als theologische Willkühr weg.

Wie steht es aber mit dem Schluß von unserem gegenwärtigen religiösen Bewußtsein auf einen vollkommenen Urheber desselben? Eine unvollkommene Wirkung verlangt auch keine vollkommene Ursache. Nun hat die christliche Kirche kein ungetrübtes Gottesbewußtsein — sonst wäre nicht dieser fortwährende Kampf um Gott unter ihren Gliedern — ebenso wenig hat sie ein vollkommenes religiöses Leben, wovon uns täglich der Augenschein überzeugen kann, folglich muß auch der Stifter der Kirche nicht vollkommen gewesen sein.

Endlich, wer sagt denn, daß die Erleichterung, die wir als Glieder der christlichen Kirche in Beziehung auf unsere Entsündigung und religiöse Vervollkommnung finden, einzig auf ein Individuum zurückzuführen sei? Das ist der Segen der Gemeinschaft überhaupt, daß der Einzelne daraus Förderung seines Lebens empfängt. Mögen in diesem Gemeinschaftsleben religiöse Genien eine noch so große Rolle spielen: eine so aparte Stellung, wie sie Schleiermacher seinem Christus anweist, folgt nicht im Mindesten.

So ist also der Schleiermacher'sche Christus ein wissenschaftlich

durchaus ungerechtfertigtes, willkührliches Gedankending, wenn wir von unserem gegenwärtigen religiösen Zustand auf die Vergangenheit schließen. Stellt er sich etwa besser, wenn wir die Menschheit vor Christus in's Auge fassen? Durch den von einem Geschlecht zum andern sich fortpflanzenden Zusammenhang der Sünde war die Menschheit moralisch so zerrüttet worden, daß sie sich nicht selber helfen, also auch der Erlöser nicht aus dem natürlichen Zusammenhang dieser Menschheit heraus geboren werden konnte; es bedurfte eines außerordentlichen göttlichen Aktes, um ein solches Individuum hervorzubringen, das von aller Theilnahme an dem Gesammtleben der Sündhaftigkeit ausgeschlossen war. Hier ist es nun, wo der Dogmatiker Schleiermacher dem Filosofen Schleiermacher am meisten untreu geworden ist, so sehr wir ihn auch bemüht finden, diesen Riß künstlich zu verdecken. Nach dem Verhältniß, das Schleiermacher sonst durchgängig zwischen Gott und Welt setzt, wonach Gott der Welt immanent ist und seine Thätigkeit nur in der Gesammtheit des endlichen Seins und der natürlichen Ursachen erscheint, kann gar keine Rede sein von einer Begebenheit, die sich aus dem natürlichen Weltzusammenhang nicht ableiten ließe, vielmehr auf ein außerordentliches schöpferisches Eingreifen Gottes zurückzuführen wäre, weil der natürliche Weltzusammenhang und Gottes Thätigkeit identisch sind. Es verräth eine geistlose, mechanische Ansicht von dem Verhältniß Gottes und der Welt, wenn man von einem Hereinbrechen göttlicher Lebenskräfte redet, wo die endlichen Kräfte nicht mehr ausreichen, oder wenn man sagt: die Menschheit könne sich nicht durch ihre eigenen Kräfte erlösen. Wie ich im neunten Brief gezeigt habe, ist jeder Fortschritt der Menschheit zum Besseren ebenso sehr eine That Gottes, als des Menschengeistes und beides läßt sich nicht so mechanisch scheiden, weil der Mensch nach dem Bilde Gottes geschaffen ist, und darum das Göttliche von Hause aus das Wesen des Menschen mit ausmacht. Schleiermacher weiß das sonst recht gut, und er ist einer der glänzendsten Vertreter dieser

dynamischen Weltansicht, nur mit seinem Christus macht er einen, wie ich gezeigt habe, völlig ungerechtfertigten Riß in das sonst so gediegene Netz seiner Gedanken und fällt wieder in den alten Supranaturalismus hinein. Die Christologie ist der unaufgelöste Rest, der aus der alten Orthodoxie sich in das Schleiermacher'sche System verirrt hat, aber eben deßwegen sich so fremd und sonderbar hier ausnimmt. Die altkirchliche Christologie ist klar und durch die Voraussetzungen des ganzen Systems gefordert: ist die menschliche Natur durch die Sünde Eines Menschen verdorben worden, so ist es ganz entsprechend, daß sie durch die Sündlosigkeit Eines Menschen wiederhergestellt wird; ist das Verderben durch eine einmalige geschichtliche Thatsache herbeigeführt worden, so ist es natürlich, daß auch die Wiederherstellung an eine geschichtliche Thatsache auf absolute Weise gebunden ist; ist die Sünde eine widernatürliche Zerrüttung der menschlichen Natur, so kann die Wiederherstellung nicht durch die natürlichen Kräfte der Menschheit erfolgen. Aber bei Schleiermacher ist die Sünde nicht eine in einem bestimmten Zeitpunkt entstandene Revolution, sondern eine Evolution der menschlichen Natur; Schleiermacher erklärt die Sünde aus dem Wesen des Menschen als eine nothwendige, die Vollkommenheit der menschlichen Natur nicht aufhebende Erscheinung; er verwirft daher die kirchliche Lehre von der Erbsünde und einer durch Adams Fall herbeigeführten Veränderung der menschlichen Natur. Zu diesen Voraussetzungen paßt aber sein Christus nicht mehr. Ist die Sünde eine natürliche Erscheinung, so wird sie auch auf natürlichem Wege wieder überwunden werden können; geht sie mit innerer Gesetzmäßigkeit aus der menschlichen Natur hervor, so wird sie vermöge derselben Gesetzmäßigkeit bei der weiteren Entwicklung auch wieder abnehmen; erfolgt sie aus einem natürlichen Zurückbleiben des Willens hinter dem Verstande, so wird der Wille doch allmählig erstarken, wenn doch, wie Schleiermacher behauptet, die ursprüngliche Vollkommenheit der menschlichen Natur nicht aufgehoben ist, und

es zu dieser gehört, daß alle Kräfte der menschlichen Natur gleichmäßig Organe des göttlichen Geistes werden können und sollen. Die Sünde ist ein Fall, aber sie ist das Fallen des Knaben, der zum ersten Mal versucht zu gehen, aber nach den Gesetzen seiner Natur fällt, weil seine Füße noch weich und zart und seine Beinchen schwach und unfähig sind, den fleischigen Körper zu tragen. Er steht auf, trocknet seine Thränen, versucht es noch einmal und fällt wieder. Aber allmählig werden durch die Versuche die Glieder stärker, das Auge fester. Er geht aufrecht, läuft Anhöhen hinunter und hinauf. Bei solchen Voraussetzungen ist es durchaus irrational, die natürlich entstandene Sünde durch übernatürliche Mittel aufzuheben und so auf Einem Punkt ein Wunder aufzustellen, das man auf allen andern Punkten verwirft.

Doch genug hievon! Den Anforderungen der Wissenschaft entspricht die Dogmatik von Schleiermacher in ihren Hauptpunkten nicht. Entspricht sie den Anforderungen des Glaubens besser? Darüber ist freilich schwer ein Urtheil zu fällen, weil die religiösen Bedürfnisse der Menschen sehr verschieden sind und was dem Einen genügt, dem Andern zu wenig ist. Aber soviel kann wenigstens gesagt werden: den Ansprüchen des Glaubens, für den Schleiermacher seine Christologie erfunden hat, entspricht sie nicht. Schleiermacher wollte, nachdem die altkirchliche Weltanschauung in allen ihren Theilen dem Zeitbewußtsein fremd geworden war, wenigstens der Person Jesu Christi dieselbe absolute Bedeutung retten, die sie für den Glauben der früheren Christenheit gehabt hatte, nur sollte dieß auf einem neuen, dem fortgeschrittenen Zeitbewußtsein entsprechenden Wege geschehen. Aber hat der Schleiermacher'sche Christus diese absolute Bedeutung für das gläubige Subject, welches der altkirchliche Christus für dasselbe gehabt hatte? Ja, dieser Schleiermacher'sche Christus, dieses fleisch- und blutlose, durch tausend dialectische Künste verdünnte Wesen, dem man die künstliche Zubereitung auf der Studirstube bei jedem Schritt anmerkt, von dem

Nichts ausgesagt werden kann, als die leere, abstracte, negative Eigenschaft der Sündlosigkeit, das sich soll entwickelt haben zum sittlich Vollkommneren, ohne daß die frühere Stufe sittlich unvollkommen gewesen wäre, zugenommen haben an religiösem Wissen, ohne daß Schranken des Wissens, d. h. Irrthümer zu überwinden gewesen wären, in allen anderen Gebieten beschränkt und endlich, nur in religiösen Dingen irrthumslos und absolut — als ließe sich ein lebendiger Mensch so zerstücken, und als hinge die Gotteserkenntniß nicht auf's Engste mit der Weltkenntniß zusammen — diese Drahtpuppe, diese Begriffsfigur, dieser leichenblasse Christus, was soll der dem gläubigen Individuum? was soll dem pulsirenden Menschenherzen diese todte Abstraction? Und dieser Schleiermacher'sche Christus ist das Schooßkind unserer Theologen bis auf den heutigen Tag, nur daß die meisten seinem Gewande jetzt noch einige übernatürliche Lappen anhängen, die bei Schleiermacher fehlen. Im altkirchlichen System, da wußte der Mensch, warum er an Christus glaubte; nur durch sein Blut ist Gott versöhnt und der Mensch der Hölle und der Verdammniß entrissen, und jetzt noch regiert Christus vom Himmel herab die ganze Welt und vertritt uns beim Vater. Aber der Schleiermacher'sche Christus — was leistet er dem Menschen? Das Bild eines sündlosen Menschen wird in der Kirche fortgepflanzt und dieses Bild theilt sich dem Menschen mit, wenn er sich gläubig in dasselbe versenkt und sein Herz an dasselbe hingibt. Mit anderen Worten: es ist die Idee der Sündlosigkeit, in deren Besitz sich die Kirche befindet und die jeder Einzelne sich aneignen soll. Das Christenthum besteht also nicht, wie Schleiermacher angibt, darin, daß alles Heil des Menschen abgeleitet wird aus der Erlösung durch die Person Jesu von Nazareth, sondern das Wesentliche des Christenthums ist die Idee der Sündlosigkeit. Was ist dieser Spekulation an dem Jesus von Nazareth gelegen? Er braucht gar nicht gelebt zu haben, um der Kirche und dem gläubigen Subject Dasjenige zu leisten, was Schleiermacher ihm zuschreibt. Ob diesem

Urbild der sündlosen Menschheit je ein Mensch in der Zeit ganz entsprochen, das ist sehr gleichgültig. Genug! die Kirche ist im Besitz eines solchen Bildes und pflanzt es fort. Ob es jemals volle Wirklichkeit gewesen oder ob es von der Fantasie erfunden worden ist — gleichviel, es leistet beide Male die nämlichen Dienste. Sollte das Letztere nicht möglich sein? Schleiermacher meint es; „die menschliche Seele sei im Zustand der Sündhaftigkeit nicht fähig, ein reines Urbild zu erzeugen." Das wäre sonderbar, wenn der menschliche Geist nicht soviel Fantasie hätte, um ein Ideal auszumalen. Mit dem Bewußtsein der Sünde ist vielmehr der Gedanke der Sündlosigkeit von selbst gegeben. Schleiermacher selber beweist mit seinem eigenen Beispiele, daß nur einiges Abstractionsvermögen nöthig ist, um ein reines Urbild auszumalen. Wenn er ohne den geringsten Anhalt in der Erfahrung oder in den evangelischen Berichten uns ganz genau schildert, wie Christus von Kindheit an sich müsse entwickelt haben, wie das Gottesbewußtsein bei seinem Erwachen jedesmal die sinnlichen Elemente, ehe sie sich einseitig geltend machten, beherrscht, wie sich das sittliche Bewußtsein immer ungehemmt in die niederen Funktionen ergossen habe: was thut er anders, als aus der Fantasie ein Ideal ausmalen?

Jeder Versuch, die Person Christi aus einer anderen Quelle kennen zu lernen, als aus der Geschichte und aus einer nüchternen Prüfung der geschichtlichen Berichte über ihn, jedes Unternehmen, sein Wesen durch theologische oder filosofische Spekulation zu deduciren und zu construiren, wird mit einer unkritischen Vermischung und Verwechslung des Historischen und Spekulativen, des Geschichtlichen und Idealen endigen. Die Geschichte gibt uns ein viel lebendigeres und dem, was die christliche Gemeinde von Christus glaubt, weit entsprechenderes Bild, als der abstracte Begriff der Sündlosigkeit enthält; sie belehrt uns, daß die wesentliche Einheit Gottes und des Menschen nicht bloß im Bewußtsein Christi als Theorie, sondern auch in seinem Leben als welterlösende That her-

vorgetreten ist. Der Gottesname: „Vater im Himmel" ist wie Christian Weiße in seinen schon früher erwähnten Reden treffend nachgewiesen hat, durchaus originell im Munde Christi. Beibehaltend die wesentliche Heiligkeit und Erhabenheit Gottes über die Welt, wie sie der jüdische Gottesbegriff in aller Schärfe ausgeprägt hatte im Unterschied von der heidnischen Gott und Welt vermischenden Anschauung, bringt Christus Gott und Welt doch in die innigste Wesens- und Lebensgemeinschaft, indem er Gott erfaßt als den Vater, oder als die heiligend, erlösend, tröstend an den Menschen sich hingebende Liebe. Paulus hat die große Veränderung des religiösen Verhältnisses, welche in dem eigenthümlich christlichen Gottesnamen enthalten ist, trefflich ausgesprochen in den Worten: „wir haben nicht mehr den knechtischen Geist, daß wir uns noch fürchten müßten vor Gott, sondern wir haben den kindlichen Geist empfangen, durch welchen wir rufen: „Abba, lieber Vater." Indem der Mensch diesen Gott, der zugleich der ganzen Welt gegenwärtig ist als der schaffende, belebende Geist, in sich fühlt als den heiligen Geist, der ihn erlöst, erleuchtet und tröstet, ist der endliche Mensch geeinigt mit Gott, des Menschen Sohn ist Gottes-Kind oder Gottes-Sohn. Diese Grundanschauung des Christenthums, aus der alle übrigen sittlichen und religiösen Begriffe unserer Religion folgen, ist in Christus zugleich welterlösende That geworden. Liebend hat er sich in seinem Leben und Sterben den Brüdern hingegeben, um sie zu der seligen Einheit mit Gott zu führen, die er in sich trug, und sein Leben ist eine fortwährende Offenbarung der Liebe, die Gott selber ist. Die persönliche Selbsthingabe, um Menschenseelen zu retten, und zu suchen das Verlorene, diese Liebe, die überall das geknickte Rohr aufrichtet und den verglimmenden Docht zur hellen Flamme erweckt, die selbst den Pfahl der Schande, das Kreuz, hinstellt als ein bleibendes Denkmal der Erlösung — das ist ein Charakterzug, der durch alle evangelischen Erzählungen gemeinsam hindurchgeht und als geschichtlich durchaus

bezeugt betrachtet werden muß. Hier haben wir ein geschichtlich wahres Menschenbild, das mitten aus dem Schooß der gottbegabten Menschennatur herausgeboren ist, und zu dessen Erklärung wir all' die künstlichen dogmatischen Theorien nicht nöthig haben, die in der christlichen Theologie von Anfang an über Christus aufgestellt worden sind. Die Anhänger der alten Kirchenlehre legen einen Nachdruck darauf, daß sie nur den geschichtlichen Christus wollen, und weisen jedes von der neueren Spekulation zurechtgemachte Christusbild zurück. Einverstanden! Aber sie vergessen, daß eben schon die neutestamentlichen Schriftsteller über Christus spekulirt haben und daß die Kirche auf ihren Concilien und durch ihre Lehrer diese Spekulationen auf die Spitze getrieben hat, daß sie selbst daher, die sich auf die Geschichtlichkeit ihres Christus soviel zu gut thun, nur einen Christus der Spekulation haben. Wir wollen mit der Geschichtlichkeit Ernst machen.

Ich habe Schleiermacher unter denen aufgeführt, die an der Fortentwicklung des christlichen Geistes positiv mitgewirkt haben; in der That: es sind deren nicht Viele, denen die christliche Kirche und die theologische Wissenschaft allseitigere und tiefergehende Anregungen verdankt. Was die Anhänger des alten Systems seiner Theologie zum Vorwurf machen müssen, daß er die Theologie an die Filosofie verrathen, das ist sein größtes Lob. Er hat die Theologie, die er vorfand, aus ihrer Confusion herausgerissen, indem er ihre Gegensätze durch eine filosofische Neubegründung der religiösen Grundbegriffe überwand und die Religion aus dem Wesen des menschlichen Geistes auf natürliche, vernunftgemäße Weise abzuleiten und zu begründen suchte.

Aber dieß ist doch nur die Eine Seite seiner theologischen Leistungen. Man muß auf der anderen Seite auch sagen: er hat die Filosofie wieder an die Theologie verrathen; seine Theologie trägt vielfach die Spuren einer künstlichen Restauration des Alten an sich und ist insofern ein Anfang des Rückschritts. An seiner Christolo-

gie habe ich dieß bereits nachgewiesen. Er hat damit einen, wenn auch noch so künstlich verdeckten und überbauten Riß gemacht, nicht bloß in seine eigenen, sonstigen Weltansichten, sondern überhaupt in die Anschauungen der neueren Wissenschaft. Dieser ist es durchaus eigenthümlich, im Reich der Natur, wie des Geistes einen natürlichen, gesetzmäßigen, durch keine unvermittelten Sprünge bezeichneten Stufengang allmähliger Entwicklung vorauszusetzen, womit übrigens die Originalität der einzelnen Erscheinungen keineswegs geläugnet wird. Diesem Weltgesetz widerspricht die Entstehung des Christenthums, wie sie von Schleiermacher erklärt wird. Und ist die Glocke an einem Ort geborsten, so taugt sie auch an den andern Orten Nichts mehr. Mit der exklusiven, einzigartigen Stellung, die Schleiermacher seinem Christus anweist und womit er der überlieferten Kirchenlehre die wichtigste Concession gemacht hat, verbindet sich sogleich der ganze Partikularismus, der in der Kirche immer mit derselben verbunden gewesen ist. Ist alles Heil und alle Erlösung der Einzelnen unbedingt gebunden an den Glauben an die Person Jesu von Nazareth und eben damit an die Theilnahme an der Kirche, durch die nach Schleiermacher's Behauptung allein das Bild Christi an den Einzelnen übermittelt wird, so gibt es also außerhalb Christus und der Kirche kein Heil und dieses ist wieder durchaus abhängig von der Anerkennung einer geschichtlichen Thatsache, und wenn einmal abhängig von dieser einen geschichtlichen Thatsache der Sündlosigkeit Christi, wie Schleiermacher will, warum dann nicht weiter auch von Allem dem, was aus seinem Leben Thatsächliches erzählt wird, von seiner übernatürlichen Geburt, von seinen Wundern, von seiner Auferstehung und Himmelfahrt u. s. w., und im Weiteren von allen Lehren und Erzählungen der Bibel? Schleiermacher ging freilich nicht so weit, er nahm zu den hauptsächlichsten unter diesen Erzählungen für seine Person eine sehr kritische Stellung ein; aber wer will das Rad aufhalten, das einmal im Rollen bergab begriffen ist? Es war natürlich, daß

Viele seiner Schüler und Nachfolger, die ohne das kritische Gewissen des Meisters hauptsächlich diejenigen Theile seines Systems betonten, welche der alten Kirchenlehre am nächsten kamen, das Heil und die Erlösung abhängig machten von dem Glauben an alle Erzählungen der Schrift, die sich auf die Person Christi bezogen, und so den alten, unprotestantischen Mißbrauch der Worte: „Glaube und Unglaube," von Neuem wieder einführten. Seitdem heißen auch im Munde solcher, die keineswegs kirchengläubig oder strengbibelgläubig sind, Ungläubige, d. h. Unchristen und Unwiedergeborene, diejenigen, welche einen bestimmten Kreis von biblischen Erzählungen und Lehren nicht zu einem Gegenstand ihrer Ueberzeugung machen können, seitdem heißt ungläubige Wissenschaft wieder diejenige, welche es nicht lassen kann, nach ihren eigenen Gesetzen zu denken, dagegen gläubige Filosofie oder Theologie, welche dem überlieferten Glauben den Pelz wäscht, ohne ihn naß zu machen. Das ist der gäng und gäbe Sprachgebrauch auf den Kanzeln und in den kirchlichen Zeitschriften, und da man dabei immer betont, daß nur der Glaube rechtfertige und selig mache, so liegen die Folgerungen auf der Hand, welche aus diesem Sprachgebrauch gezogen werden müssen. In der rationalistischen Periode war dieser verwirrende Mißbrauch der Worte „Glaube und Unglaube" fast ganz verschwunden, die Schleiermacher'sche Theologie ist der Schild geworden unter dem er wieder hereingekommen ist.

Der Gegensatz von Gläubigen und Ungläubigen, Wiedergeborenen und Unwiedergeborenen ist zugleich der Gegensatz von Erwählten und Verworfenen, sobald man auf die göttliche Ursächlichkeit zurückgeht, und Schleiermacher hat auch diesen schroffen und herben Gegensatz wieder in seine Theologie aufgenommen. Ist außer Christus und der christlichen Kirche kein Heil, so sind alle außerhalb der christlichen Kirche Stehenden von Gott verworfen; hat Gott die Seligkeit an eine geschichtliche Erlösungsthatsache geknüpft, so hat Gott alle Diejenigen von der Seligkeit ausgeschlossen, zu

denen er die Kunde von diesem geschichtlichen Fakt nicht gelangen ließ und wir haben wieder die ganze göttliche Willkühr, gegen welche mit so vielem Recht die Aufklärer im Namen Gottes und der Humanität einst so energisch protestirt haben. Vom Standpunkt der Schleiermacher'schen Christologie aus ist diesem altkirchlichen Partikularismus nicht auszuweichen. Schleiermacher versucht es dennoch, denn dieser engherzige, theologische Partikularismus ist seinem filosofischen Universalismus gänzlich zuwider, aber der Hauptweg auf welchem er die kirchliche Voraussetzung von dem ausschließlichen Heil in Christus mit der Möglichkeit einer Seligkeit Aller zu vereinigen sucht, hebt jene Voraussetzung geradezu auf. Jeder, sofern er Mensch ist, hat an der göttlichen Gnade in seiner Weise Theil, der anfängliche Gegensatz zwischen Erwählten und Verworfenen löst sich in den Stufenunterschied einer höheren oder geringeren Kräftigkeit des religiösen Lebens und eben damit in den Gradunterschied eines stärkeren oder schwächeren Seligkeitsgefühls auf. Wie wir in der Welt überhaupt die mannigfachsten Abstufungen des Lebens antreffen von den niedrigsten Formen an bis zu den höchsten und nicht zweifeln dürfen, daß eben diese Mannigfaltigkeit als die reichste Raum- und Zeiterfüllung der Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens sei, so werden wir billig auch auf dem religiösen Gebiet Alles erwarten, was zwischen dem Kleinsten und Größten liegt und diese ganze zu lebendiger Gemeinschaft verbundene Fülle als den Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens ansehen und darin beruhend (Dogm. II. Seite 301). Das ist Schleiermacher's wahre Ansicht, wie sie mit Nothwendigkeit aus seiner ganzen Weltanschauung entspringt, aber damit fällt seine ganze Dogmatik, denn ihre Grundbegriffe: die völlige Verdorbenheit und gänzliche Gottentfremdung der Menschheit vor Christus und das ausschließliche Heil in Christus sind mit dieser Ansicht nicht vereinbar. Die Ausflucht, womit Schleiermacher die Allgemeinheit des Heils und dessen ausschließliches Vorhandensein in Christus zu verbinden sucht,

daß nämlich, da doch alle Völker zu der einstigen Aufnahme in's Christenthum bestimmt seien, dieses in den einzelnen Volksgeistern schon vorgebildet, also jeder Mensch an sich eigentlich Christ sei, ist so künstlich und sofistisch, daß sie kaum als ernstgemeint betrachtet werden kann.

Das gleiche reactionäre Bestreben, die alten Auctoritäten herzustellen, ohne den rechten Muth zu denselben und den frischen Glauben an dieselben zu haben, zeigt sich besonders auch in der Stellung Schleiermacher's zur heiligen Schrift. Ueberall soll die heilige Schrift die unbedingte Norm unseres religiösen Denkens und Glaubens, und doch soll sie's auch wieder nicht sein. Ueberall künstliche, einander stets beschränkende und aufhebende Behauptungen, bei denen man nie klar und nett erfährt, wo und wie weit die Schrift Norm sei und wie weit nicht. So sagt er in seiner christlichen Sittenlehre, wo es sich um die Quelle handelt, aus der die Sittenlehre zu schöpfen sei, das eine Mal: „Die Glaubenslehre kann sich noch leichter und sicherer auf die Schrift berufen, als die Sittenlehre" (S. 94), das andere Mal: „Die Bibel muß überall und immer hinreichen." Ein offenbarer Widerspruch, der seine ganze Stellung zur Bibel bezeichnet. Daher neben einer großen Freiheit der Kritik wieder die auffallendste Befangenheit und Aengstlichkeit, bei dem durchgängigen Grundsatz, die Bibel nach den nämlichen Gesetzen der Hermeneutik zu erklären, wie jedes andere Buch, doch wieder die größte Gewaltthat und Willkühr, womit Stellen der Schrift umgedeutet oder ihrer didactischen Bedeutung beraubt werden, um sie in Uebereinstimmung zu bringen mit der eigenen Ansicht. Wie weit die Schleiermacher'schen Begriffe abliegen von den Anschauungen der Bibel, zeigt schon ein flüchtiger Blick auf seine theologische Glaubens- und Sittenlehre; wie könnte es anders sein, wenn wir uns erinnern, daß der Spinozische Pantheismus das Hauptelement ist, welches Schleiermacher zum Christenthum herzubringt? Soll nun dennoch der Bibel absolute religiöse Unfehlbarkeit zukommen, so kann

die Uebereinstimmung zwischen den eigenen Ansichten und der Bibel nur durch Gewaltthat gegen beide und durch Willkühr zuwege gebracht werden. Bezeichnend für Schleiermacher ist die Erscheinung, daß er in den Paragrafen seiner Dogmatik häufig ganz biblisch und kirchlich lautende Lehrsätze aufstellt, die dann in der darüber gegebenen Erklärung von der Kritik so zerfetzt werden, daß am Ende fast das Gegentheil von dem herauskommt, was am Anfang gesagt war. Hier ist beides neben einander, was Schleiermacher's Dogmatik überhaupt charakterisirt: die Anfänge kirchlicher Reaction und Restauration, aber zugleich die Macht des kritischen und filosofischen Geistes, welche jener überall das Gegengewicht hält.

Der Wind der Reaction, der in Schleiermacher noch durch die kritische Gegenströmung gehemmt worden war, blähte bei der sich an ihn anschließenden, folgenden Theologengeneration alle Segel des Schiffleins und wir stehen eben jetzt in der vollsten Strömung, bis wieder ein anderer Sturm in die Zeit fahren wird. Mein nächster und letzter Brief wird die neuere theologische und kirchliche Reaction schildern.

Zwölfter Brief.

Es sind mehr als achtzehnhundert Jahre an uns vorübergegangen; nur noch ein kleiner Zeitraum bleibt uns übrig: die fünf- und zwanzig Jahre seit Hegel's und Schleiermacher's Tod.

Den Gesichtspunkt, unter welchem diese Epoche zu betrachten ist, habe ich im letzten Briefe schon angedeutet: es ist eine Zeit theologischer Restauration, kirchlicher Reaction; das Bestreben ist vorherrschend, die durch die vorhergegangene Entwicklung des Geistes bedrohten oder gestürzten Formen des kirchlichen Lebens und der kirchlichen Lehre durch die Mittel der neueren Bildung wiederherzustellen. Es ist interessant, die verschiedenen Stufen dieser Reaction zu verfolgen.

Der Anfang ist bereits von den großen Theologen und Filosofen der Vergangenheit gemacht worden. Bei Schleiermacher haben wir das bereits gesehen. Auch Schelling und Hegel sind in diese Richtung hineingekommen.

Schelling hat zwar in all' den Wandelungen, die er als Filosof rasch hintereinander durchgemacht hat, im Ganzen immer die gleiche Stellung zum positiven Christenthum der Kirche eingenommen, nämlich eine feindselige; selbst in seinen letzten, erst vor Kurzem erschienenen Schriften finden sich wieder ebenso scharfe Ausdrücke gegen dasselbe, wie in seinen früheren Werken, und in dieser Beziehung kann daher von einer Restauration der altkirchlichen Dogmatik bei ihm keine Rede sein; aber er ist durch die Form,

wie durch den Inhalt seiner späteren Filosofie der Urheber geworden all' der Fantastereien und verworrenen Tiefsinnigkeiten, durch deren Hülfe Theologen und Filosofen — von katholischer Seite Baader und Günther, von protestantischer z. B. Lange, Martensen, Rothe — das Alte wieder aufzuputzen und künstlich zu restauriren versucht haben.

Schon die Form seiner Filosofie, seine wissenschaftliche Methode setzt die subjective Willkühr an die Stelle der Zucht des objectiven Gedankens; das Vermögen, mit dem er filosofirt, ist nicht das allen Menschen gemeinschaftliche Denken, sondern die unmittelbare intellectuelle Anschauung, die ihre Nothwendigkeit nicht in der allgemeinen Natur des Denkens, sondern in den persönlichen Einfällen des filosofirenden Subjects hat; seine intellectuelle Anschauung ist Sache einer besonderen Begabung, seine Filosofie ist visionäre Genialität, zu welcher nur besonders organisirte Sonntagskinder Zugang haben; es ist, wie A. Ruge sich treffend darüber ausgedrückt hat, die Genialität des Denkens in dem übeln Sinn, daß seinen Einfällen weder der Urheber noch die Anderen vertrauen, vielmehr immer wieder darüber hinaus sind, sobald sie sie ausgesprochen. Diese Willkühr, welche ihre subjectiven Liebhabereien und Fantasien der Welt als vernünftige Gedanken anbietet, ohne eine andere Gewähr für ihre Wahrheit, als das eigene Meinen, werden wir als einen gemeinsamen Zug der reactionären Theologie der neuesten Zeit antreffen. Auch den Inhalt der späteren Schelling'schen Filosofie hat die letztere wesentlich für ihre Zwecke ausgebeutet. Schelling's Fantasien über einen aus dem Unvollkommenen zum Vollkommenen sich entwickelnden Gott, der theils durch seine eigene Natur, den dunkeln, seinem Bewußtsein vorausgehenden Grund, theils durch die Welt außer ihm beschränkt ist, von einem Präexistenzzustand der menschlichen Seelen, von der intelligibeln, vorzeitlichen That, von welcher der jetzige geistige und leibliche Zustand des Menschen bedingt ist, von einem vorzeitlichen Sündenfall, durch welchen der

Mensch in einer dem jetzigen Leben vorausgehenden Periode sich für die Sünde entschieden hat, und diesen Makel nun an sich trägt als einen durch eigene Kraft nicht zu tilgenden, von einer Wanderung der Seelen, in welcher dieselben, je nachdem sie die Selbstheit abgelegt, entweder auf höhere Sterne versetzt, oder von Materie trunken an noch tiefere Orte verstoßen werden, als die Erde schon ist — als wäre es nicht nach der Kopernikanischen Weltansicht überhaupt abgeschmackt, von höher und tiefer liegenden Orten in der Welt zu reden — alle diese und andere Fantasien, die in unserer Erfahrung nicht den mindesten Grund haben, spuken so oder anders in den meisten dogmatischen Werken unserer spekulativen Theologen.

Indem Schelling den sicheren Boden der Erfahrung und der nüchternen Forschung verläßt, den besonders Kant so entschieden für die Filosofie erobert hat, indem er das Trunkene und Fantastische liebt, ist er reactionär gegen den lichten klaren Geist der neueren Wissenschaft und Viele seiner Schüler unter den Naturforschern, wie unter den Theologen stehen durch ihren Cultus des Teufels, durch ihre Vorliebe für die Nachtseiten und Dämonenwelten in einem entschiedenen Gegensatz zu dem „Idealismus eines Kant, Schleiermacher, Hegel, die durchaus den Glauben an Gott verkündigen, an den Geist des Lichts, unser klar angeschautes Ideal, das sich in der Form der reinsten Menschlichkeit offenbart."

Aber auch Hegel konnte sich vom Strom der Reaction nicht ganz freihalten, obgleich er den Namen des Restaurationsfilosofen lange nicht in dem Maße verdient, wie man ihn seit einer Reihe von Jahren damit überschüttet hat, und der Versuch, den vor Kurzem R. Haym in Halle in seinem Buche „Hegel und seine Zeit" gemacht hat, ihn als politischen und filosofischen Reactionär vom trübsten Wasser darzustellen, als Ungerechtigkeit zurückzuweisen ist.

Indem Hegel bestrebt war, die ganze Welt und die Menschengeschichte insbesondere als die Entwicklung und Darstellung der Ver-

nunft zu begreifen und im Einzelnen nachzuweisen, war ihm Nichts so sehr zuwider, als die Neigung des einzelnen Menschen, die ganze Welt und die Geschichte der Menschen, ihre staatlichen und religiösen Einrichtungen nach den beschränkten Begriffen seiner individuellen Vernunft zu meistern, anstatt sich der allgemeinen Vernunft, wie sie sich in der Familie, im Staat, in der Kirche einen objectiven Ausdruck verschafft hat, hinzugeben und sie zu begreifen; jenes erschien ihm als Unwissenheit, Anmaßung, subjective Willkühr, unberechtigtes Geltendmachen der Individualität; sich hineinzuleben mit Liebe und Hingebung in die öffentliche Vernunft, wie sie sich äußert in der geltenden Sitte, in dem staatlichen und kirchlichen Leben, das erschien ihm als die höchste Sittlichkeit. Darum war ihm der gewöhnliche theologische Rationalismus ebenso verhaßt, als der ordinäre politische Liberalismus, weil beide die bestehenden Mächte des Staates und der Kirche nur meistern und nach ein paar fertigen Verstandesbegriffen darüber raisonniren, anstatt ihre relative Vernünftigkeit zu begreifen. Diese strenge Betonung der objectiven Mächte des Lebens war ganz am Platz gegenüber der dissoluten Romantik jener Zeit und den Ausläufern des Rationalismus, welche die im Protestantismus enthaltene Berechtigung der Subjectivität auf die Spitze trieben und einem zügellosen Selbstgenuß des Individuums huldigten; daß Hegel seine Zeit in die herbe Zucht des Gedankens nahm und an das Individuum die Anforderung stellte, seine Gedanken und Wünsche an das Allgemeine, Vernünftige und Wahre hinzugeben, um in dieser Hingabe über die Einfälle der zügellosen Fantasie und über den inhaltlosen eudämonistischen Selbstgenuß hinauszukommen, gehört zu den bleibenden Verdiensten Hegel's.

Aber freilich die Manier, mit der Hegel die Vernünftigkeit alles Wirklichen nachzuweisen sucht, ist im Allgemeinen zu rasch und zu unkritisch; er begnügt sich so häufig damit, irgend eine geschichtliche Erscheinung, sei's das System eines Filosofen, oder ein kirchliches Dogma, oder ein geschichtliches Factum untergebracht zu haben unter

irgend einen von den Vernunftbegriffen, die er als die weltbewegenden Mächte ansieht; dabei übersieht er aber vielfach den Unterschied zwischen der filosofischen Idee und der zeitlichen Form, in welcher sie da und dort aufgetreten ist, und läßt das Historische, ohne es kritisch zu sichten und in der ganzen Breite seiner Zufälligkeiten und eigenthümlichen Erscheinungen zu erforschen, mit dem spekulativen Gedanken zusammenfallen. Einige Beispiele werden dieß deutlicher machen.

Die Filosofie hat die Idee von der wesentlichen Einheit Gottes und des Menschen entdeckt; dieselbe Idee spricht die Kirche in ihrer Lehre von Christus aus, indem sie die göttliche und menschliche Natur in ihm vereinigt sieht, folglich ist — so lautet der Schluß Hegel's — die Filosofie und die Theologie in diesem Punkte einig. Dabei wird einmal das Zusammenfallen der filosofischen Idee mit dem geschichtlichen Individuum, Christus, einfach vorausgesetzt, anstatt durch eine Prüfung der Berichte über dasselbe bewiesen zu werden, sodann wird der ungeheure Unterschied zwischen der kirchlichen Christologie und der filosofischen Idee zu gering angeschlagen. Der Glaube an einen vom Himmel herabgestiegenen Gott, in welchem die göttliche Natur mit allen ihren Eigenschaften, mit der Allmacht, der Allwissenheit u. s. w. verbunden ist mit einer vollständigen menschlichen Natur, ist doch himmelweit verschieden von der filosofischen Theorie über einen Menschen, der sich mit Gott einig weiß.

Aehnlich ist's mit der kirchlichen Dreieinigkeitslehre. Die altkirchliche Dogmatik unterscheidet in der Einen Gottheit drei Personen; nun findet auch die Filosofie, daß Gott nicht sei das unterschieds- und bestimmungslose Sein, sondern daß er sich von sich selbst unterscheide, indem er aus seinem Wesen heraus eine endliche Welt setze, daß er aber in diesem Unterschied doch bei sich selbst sei; was hindert zu sagen: Gott in seinem reinen, an sich seienden Wesen = Vater, Gott in seinem Unterschied von sich = Sohn,

Gott in der unendlichen Einheit mit sich = heiliger Geist? Folglich ist Filosofie und Theologie in diesem Cardinaldogma einig. Dabei wird wieder die himmelweite Entfernung dieser filosofischen Trinität von der kirchlichen übersehen oder wenigstens viel zu gering angeschlagen.

So konnte Hegel sich und Andere eine Zeit lang überreden, daß er der Restaurator des Lutherthums, der Neubegründer der altkirchlichen Dogmatik sei. Eine Zeit lang glaubte das die halbe Welt und der welterschütternde Kampf, den die Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts gegen die Kirchenlehre heraufbeschworen hatte, schien zum Vortheil der Kirche, wie der Filosofie endlich für immer beendigt zu sein durch die sogenannte Hegel'sche Orthodoxie.

„Es waren schöne, hoffnungsreiche Friedenstage für die Theologie, mit welchen das vierte Jahrzehent unseres Jahrhunderts sich eröffnete. Dem langen Hader zwischen Filosofie und Religion schien durch Verschwägerung beider Häuser ein glückliches Ziel gesetzt, und das Hegel'sche System wurde als das Kind des Friedens und der Verheißung ausgerufen, mit welchem eine neue Ordnung der Dinge beginnen, zu dessen Zeiten die Wölfe bei den Lämmern wohnen und die Parder bei den Böcken liegen sollten. Weltweisheit, die stolze Heidin, unterwarf sich demüthig der Taufe und legte ein christliches Glaubensbekenntniß ab, wobei der Glaube seinerseits keinen Anstand nahm, ihr das Zeugniß vollkommener Christlichkeit auszustellen, und sie der Gemeinde zu liebreicher Aufnahme angelegentlich zu empfehlen. Heiteren Muthes ließ jetzt die theologische Jugend die Natter des Zweifels sich um Kopf und Busen spielen, des Besitzes der Zauberformel gewiß, sie zu bannen, und selbst in den Kreisen eifernder Rechtgläubigkeit erblickte man Wendungen und Waffen, die aus den Uebungsplätzen und Rüstkammern der Filosofie entlehnt waren."

Mit diesen Worten hat Strauß die an theologischen Illusionen

so fruchtbare Zeit der Hegel'schen Orthodoxie geschildert. Wie unwahr, gemacht und künstlich diese Restauration war, liegt auf der Hand. Dieser Filosofie, die den Anspruch machte, alles Wirkliche zu begreifen, fehlte eben vielfach der gesunde Sinn für das Wirkliche; die graue Theorie und der logische Begriffsformalismus galt mehr, als „des Lebens goldener Baum," man begnügte sich, „grau in grau gemalt," d. h. alles Wirkliche begriffen und den vernünftigen Kern herausgefunden zu haben, und aus dieser intellectuellen Befriedigung floß von selbst ein mit den gegebenen Zuständen zufriedener Quietismus, eine Gleichgültigkeit gegen das praktische Leben und seine Aufgaben.

Aber dieser faule Friede zwischen Theologie und Filosofie und die harmlose Befriedigung in dem Genuß der Früchte der Restauration sollte nicht lange dauern. Der Löwe, mit dessen Mähnen man so ruhig gespielt hatte, sprang endlich wüthend auf und brüllte, wie wenn ihm seine Jungen geraubt worden wären. Der Geist Hegel's selber war es, der, von jüngeren Schülern richtiger verstanden und in seinem treibenden Fortschrittsgedanken flüssig gemacht, der bisher gehegten Illusion ein Ende mit Schrecken bereitete. Strauß stand auf und verflüchtigte in seinem „Leben Jesu" die ganze geschichtliche Grundlage der christlichen Kirche in einen mythischen Nebel, in welchem keine einzige Gestalt mehr deutlich zu erkennen war, und bald darauf machte er in seiner Kritik der christlichen Glaubenslehre nicht bloß die Kerngedanken Hegel's, sondern das ganze reiche Erbe der protestantischen Wissenschaft des letzten Jahrhunderts flüssig, um beides gegen die Kirche zu wenden; es wurde der Kirche die Bilanz gezogen und vor den Ohren der ganzen Welt ihr Falliment ausgerufen; die christliche Kirche sollte wie ein ausgeschätzter Schuldner aller Ehren und Rechte beraubt werden. Ja, nicht genug! Feuerbach proklamirte: „es ist keine Religion, die Religion ist nur eine sonderbare Selbsttäuschung des Menschen, der sein Ich zweimal setzt, als ein diesseitiges und jen-

seitiges; streichet das imaginäre, jenseitige Ich, Gott geheißen und lasset das diesseitige leben," und der Refrain dazu wiederholte sich in allen Tonarten in den Gedichten des „jungen Deutschlands": Reißt die Kreuze aus der Erden, und: Fluch dem alten Gott!

Diese maßlosen Ausschreitungen der Wissenschaft, die so vielfach in das praktische Leben übergingen, konnten nicht verfehlen, eine ebenso maßlose Reaction hervorzurufen. Die fallit erklärte Kirche in dem richtigen Gefühl, Schätze zu besitzen, die keine Wissenschaft und Aufklärung dem Volke verschaffen kann, stand in den Meisten ihrer Diener auf und rief ihren Gliedern zu: „Seht da die Früchte dieser modernen Wissenschaft und Aufklärung! sie rühmen sich, die einzig wahren Ausleger der Gedanken zu sein, von welchen die theologische und filosofische Wissenschaft des letzten Jahrhunderts geleitet worden ist; wir zweifeln nicht daran, daß sie es sind, aber eben darum kehret mit uns um zum alten, unverfälschlichen Glauben der Väter, zur einen und reinen Lehre der Kirche!"

Zwar wurden die Fehler der Straußischen Kritik des Lebens Jesu von den auf ihn folgenden besonneneren Kritikern verbessert; man untersuchte gründlicher die äußeren Zeugnisse der alten Kirche über die neutestamentlichen Schriften; man gewann feste, historische Anhaltspunkte, von denen man für die Betrachtung des Urchristenthums ausgehen konnte; man suchte zu der Anschauung der Persönlichkeit Christi durchzudringen, wie sie als geschichtlich den verschiedenen Berichten zu Grunde liegen muß, man forschte nach dem treibenden Princip des christlichen Lebens und Geistes, wie es sich in allen Lebenserscheinungen des Christenthums und besonders auch in der urchristlichen Literatur ausspricht, man sah die Gegensätze, die dasselbe gleich im Anfang hervorgerufen hatte und aus denen sich zum Theil die Differenzen in den urchristlichen Schriften erklären lassen, kurzum: die Kritik ist seitdem viel gründlicher und eben deßwegen conservativer geworden, und die bloß mythische Auffassung der evangelischen Geschichte ist überall verschwunden. Und doch hat die

Kirche im Ganzen das tiefe Mißtrauen gegen diese kritische Erforschung der heiligen Bücher nicht aufgegeben. Freilich ging auch jetzt noch das Aufräumen gar überraschend schnell, ein Stein folgte in jähem Sturz dem andern, und was die Kritik noch stehen ließ — bei näherer Betrachtung vielleicht solid und mächtig genug, eine lebensvolle Kirche darauf zu gründen — mußte doch den, der ihre vernichtenden Hammerschläge vernahm, an das Wort des Dichters erinnern: „noch Eine hohe Säule zeugt von verschwundener Pracht, auch diese, schon geborsten, kann fallen über Nacht." Sodann waren die Männer dieser Richtung zu einem guten Theil der Kirche entfremdet oder zeigten wenigstens kein Bestreben, mit den Ergebnissen ihrer Kritik der Kirche zu dienen, suchten nicht nachzuweisen, wie auf diesen Grundlagen eine christliche Kirche, d. h. eine Gemeinschaft an Christus glaubender Menschen möglich sei. Unter solchen Umständen kann es nicht befremden, wenn der größere Theil derjenigen, denen die Kirche am Herzen lag, sich von der ungläubigen Kritik wegwandte, und sich einfach an das Wort Gottes, authentisch und inspirirt nach altem Glauben, zu halten suchte.

Zu dem gleichen Resultat drängte auf anderen Wegen die sogenannte Vermittlungstheologie hin, die, mehr an Schleiermacher sich anlehnend als an Hegel, die substanziellen Grundgedanken des altkirchlichen Dogmas mit dem neueren Denken zu vermitteln suchte. Die Meisten der neueren Theologen gehören zu dieser Richtung; in ihren Resultaten weichen sie sehr von einander ab, Jeder hat wieder seine eigene Dogmatik, aber Einen Grundfehler hat diese ganze Theologie gemein: sie leidet an dem inneren Widerspruch: einerseits in der Weise der neueren Wissenschaft die Religion abzuleiten aus dem Wesen des menschlichen Geistes — des Gefühls oder des frommen Bewußtseins, oder des Gewissens, oder wie sie nun das Organ der Religion nennen mögen —, wodurch sich diese Theologie wesentlich unterscheidet von der Orthodoxie, welche die Religion betrachtete als etwas dem Menschen von außen her, durch

die Bibel und Kirche, Ueberliefertes, zu welchem der menschliche Geist sich nur aufnehmend verhielt, auf der anderen Seite aber doch wieder im Sinne der alten Orthodoxie die Bibel zu behandeln als die unbedingte Norm unseres Glaubens und Denkens, also die modernen Vernunftbegriffe beizubehalten und doch von den Vorstellungen der Bibel kein Stück fahren zu lassen. Hiedurch entsteht der Schein ebenso großer Wissenschaftlichkeit, als Gläubigkeit, aber es ist nur der Schein von beiden; anstatt der Wissenschaft so vielfach Willkühr und subjective Liebhaberei, ein wunderliches Gemisch moderner Weltansichten und überlieferter Vorstellungen, bei welchem die Einheit der Anschauung und die Klarheit der Begriffe verloren geht; anstatt der Gläubigkeit ein ebenso willkührliches Spielen mit der Bibel, wobei man meint, zu glauben, wie sie, während man, genauer genommen, etwas ganz anderes untergeschoben hat.

Ich habe mich hierüber an einem andern Orte (Sonntagabend 1858 Nr. 32) so ausgesprochen: „Vorstellungen und Anschauungen der Bibel, die auf dem Boden der religiösen Fantasie gewachsen sind, und auf diesem Boden immer eine gewisse Wahrheit behalten, versetzt man in ein ganz anderes Erdreich, auf dem sie ihr natürliches, gesundes Aussehen verlieren, indem man sie durch die Vernunftbegriffe einer ganz anderen Zeit zu halten und zu rechtfertigen sucht; Pflanzen, die in ihrem natürlichen Wuchse sich prächtig ausnehmen, beschneidet man mit der französischen Scheere und bindet sie an lakirte, mit neumodischen Farben angestrichene Pfähle, die nicht zu ihnen passen. Mit andern Worten: was die Bibel in religiöser Unmittelbarkeit, in naiver, fantasievoller, kindlicher Weise ausspricht, aus dem macht der nüchterne Verstand der Theologen ein Gebäude von Vernunfterkenntnissen und legt dadurch nicht bloß einen falschen Maßstab an die Bibel, indem er ein Buch voll unmittelbaren religiösen Lebens in ein Handbuch der Logik, der Filosofie, der Theologie u. s. w. verwandelt, sondern er verpfuscht und

mißhandelt auch die Begriffe der Vernunft, indem er dieselben nur so weit gelten läßt, als sie mit den Vorstellungen der Bibel in Uebereinstimmung gebracht werden können. Und dieses heillose Schwanken zwischen Bibel- und Vernunftglauben, bei welchem man es nie, weder zu einem freudigen, herzhaften Glauben, noch zur Klarheit und Uebereinstimmung des Denkens bringt, nennt man in der Sprache Canaans „gläubige Theologie" und diejenigen, welche aufrichtig genug sind, zu sagen: diese und jene Vorstellungen der Bibel kann ich nun einmal nicht mehr theilen, und was ich nicht zu einem freien Eigenthum meiner innersten Ueberzeugung machen kann, das kann für mich auch kein Gegenstand meines religiösen Glaubens werden, die nennt man Ungläubige."

Ich will zur näheren Charakteristik dieser Theologie einige Beispiele anführen, hergenommen aus den theologischen Schriften, welche von dieser Richtung ausgegangen sind. Lesen Sie zum Beispiel den Aufsatz Schenkel's in Gelzer's Monatsblättern: „das Wunder, ein Stein des Anstoßes für die moderne Bildung," oder lesen Sie den Abschnitt über das Wunder in der erst in diesem Jahre erschienenen Dogmatik desselben Verfassers! Wenn mir irgend Einer der jetzt lebenden Menschen in klaren, verständlichen Sätzen angeben kann, was Herr Schenkel über die Wunder meint, wie er dieselben mit den neueren Vernunftbegriffen in Einklang bringt, wie weit er an sie glaubt und wie weit nicht, dann will ich John Falstaff heißen. Es wird ein Anlauf genommen zu einem resoluten Glauben an die Wunder, dann kommt das moderne Denken und zerstört wieder, was beim ersten Anlauf erobert war, und so geht es fort unter beständiger Declamation und Rhetorik, bis am Ende der Leser die Ueberzeugung gewinnt: für den Mann ist das Wunder selber der größte Stein des Anstoßes; es ist nur ein Scheinglaube, ein gemachter, erzwungener, erkünstelter Glaube.

Wunder, sagt Schenkel, kommen nur auf dem Gebiet der Offenbarung vor, in solchen Zeiten, da die schöpferischen Kräfte einer

höheren Welt in diese irdische Welt hereingreifen, um neue religiöse Anfänge zu begründen, d. h. mit anderen Worten: auf dem Boden des alten und neuen Testaments. Jeder Primaner kann Herrn Schenkel die bodenlose Willkühr einer solchen Behauptung nachweisen. Schon die heilige Schrift selber erzählt Wunderthaten solcher Menschen, die nicht entfernt Träger der Offenbarung gewesen sind (vergl. z. B. die ägyptischen Zauberer und die falschen Propheten), die alten Schriftsteller der Griechen und Römer erzählen uns Wunder genug, welche die frappantesten Parallelen zu den in der Bibel erzählten Wundern bilden, die katholische Kirche hatte Wunder zu allen Zeiten, die zu einem großen Theil viel besser bezeugt sind als diejenigen der heiligen Schrift — so bezeugt der Kirchenlehrer Augustinus eine ganze Reihe von Wundern aus seiner Zeit, an die kein Protestant glaubt. Woher weiß also Herr Schenkel, daß nur die in der Bibel erzählten Wunder wirklich geschehen sind? Aus dem Gewissen — sagt Schenkel, als ob das Gewissen darüber entscheiden könnte, ob durch den Schatten des Petrus oder durch das Schweißtuch des Paulus Kranke geheilt worden sind! In „heilsgeschichtlichen" Zeiten sind Wunder nothwendig, weil die Sinnlichkeit der Menschen so groß ist, daß sie ohne solche sichtbare Zeichen an die Kräfte einer höheren Welt nicht glauben würden, sagt Schenkel. Die alte Frase, mit der schon der frühere Supranaturalismus seinem inneren Unglauben an die Wunder den Schein des Glaubens geben wollte! Zeigt nicht die Geschichte Christi selber das Gegentheil dieser Behauptung? sieht man nicht aus jedem Blatt des Evangelisten Johannes, daß, je mehr die Wunderthaten Christi sich steigern, auch der Unglaube sich steigert und Christus am Ende trotz allen seinen Wundern von Volk und Priestern verlassen wird? Und warum geschehen jetzt keine Wunder, wo es doch wahrhaftig um der Sinnlichkeit der Menschen willen sehr nothwendig wäre? Warum rüstet Gott die Missionäre nicht mit Wunderkräften aus, um die Sinnlichkeit der Heidenwelt zu brechen?

Sie sehen: es ist nichts als grundlose Willkühr, auf die unser Theologe seine Sätze gründet, und doch werden solche Fantastereien der Theologen von vielen Seiten als rettende Thaten begrüßt und man rühmt die großen Verdienste der gläubigen Wissenschaft um die Rettung des Glaubens.

Weil ich einmal an Herrn Schenkel bin, will ich Ihnen noch aus einem anderen Beispiel seiner Dogmatik zeigen, wie sehr diese Theologie durch ihre großen Künste die natürliche Anschauung der Dinge verliert. Schenkel behauptet, Christus sei der Mittelpunkt der recht ausgelegten Schrift und die kanonische Bedeutung eines Buches richte sich darnach, ob es eine nähere oder entferntere Beziehung auf die Person Christi habe. Nun wird zwar, wer die Sache natürlich und ohne theologische Künste betrachtet, in den kanonischen Büchern des alten Testaments ebenso wenig, als in den sogenannten apokryfischen (Buch Judith, Weisheit, Tobias, Sirach, Baruch u. s. w.) eine unmittelbare und eigentliche Beziehung auf die Person Christi finden, oder wenn er eine findet, in den einen so gut als in den anderen, und die Sammlung dieser Bücher, sowie ihre Unterscheidung in kanonische und apokryfische hat jedenfalls ohne Rücksicht auf den Maßstab, den Herr Schenkel erst zu ihnen heranbringt, Statt gefunden. Also schon das ist theologische Künstelei, einen den Verfassern, wie den Sammlern dieser Schriften fremden Maßstab an sie anzulegen, anstatt sie aus sich selbst, aus ihrer Zeit als den natürlichen Ausdruck des jüdischen Volksgeistes zu erklären. Aber sehen Sie nun, wie Schenkel mit einzelnen Büchern zurecht kommt. Also Christus der Mittelpunkt der ganzen Schrift. Wo ist in dem Hohen-Lied, diesem rein weltlichen Liebesgedicht, das in den reizendsten Liebesscenen die Liebe Salomo's zu einem Landmädchen und seinen gescheiterten Versuch schildert, dasselbe in seinen Harem zu ziehen und ihrem Liebsten abwendig zu machen — wo ist in diesem Buche eine Beziehung auf Christus? Schenkel weiß sie zu finden: das Hohe-Lied ist eine Verherrli-

chung der keuschen ehelichen Liebe und darum eine Weissagung auf Christus, weil die Ehe erst durch Christus die höchste Weihe erhalten hat.

Wo möglich noch schwieriger scheint die Beziehung auf Christus in dem Buche Esther nachgewiesen werden zu können. Schenkel findet, daß dieses Buch auf der äußersten Linie des heilsgeschichtlichen Kreises stehe; kommt ja in dem ganzen Buche nicht einmal der Name Gottes vor und fehlt ihm überhaupt jedes religiöse Element. Schenkel weiß sich zu helfen. Im Buche Esther stellt sich die hochmüthigste Selbstüberschätzung und ein nahezu blinder Fanatismus gegen die Heidenvölker dar; da nun in Christus die unheilige Welt wirklich gerichtet ist, so hat der im Buche Esther gepriesene Haß gegen das heidnische Volksthum eine typische Beziehung auf Christus. Kann man den wahren Thatbestand noch kolossaler auf den Kopf stellen, als es hier geschehen ist? Muß man nicht gerade den umgekehrten Schluß ziehen: weil in Christus die alle Menschen, auch die Heiden erlösende Liebe erschienen und der fanatische jüdische Partikularismus in ihm gerichtet ist, so steht das Buch Esther mit seinem blinden Fanatismus im entschiedensten Gegensatz zum Christenthum? Aber das Buch Esther ist eben von der Kirche als kanonisches Buch adoptirt, und der Mittelpunkt der ganzen Schrift ist die Person Christi. Gebt mir Goethe's Werther, gebt mir Heine's Reisebilder, ich will an Schenkel's Hand die unmittelbarste Beziehung auf Christus nachweisen. Dieß sind nur einzelne Beispiele aus Schenkel's Dogmatik, aber das ganze Buch von A bis Z, diese ganze Restaurationstheologie trägt den Stempel der Künstelei, der fantastischen, das Einfachste verkehrenden Willkühr, der inneren Unwahrheit.

Nehmen wir ein anderes Stück aus der Bibel: die Vorstellung des Teufels und der Dämonen. Die ganze hier in Frage stehende Theologie hat den Teufel wieder restituirt und in seine alten Rechte eingesetzt, offenbar nicht darum, weil die gegenwärtige

Erfahrung und die denkende Betrachtung der Welt zu dieser Vorstellung nöthigte, sondern weil sie einmal einen Bestandtheil der Bibel ausmacht, und diese die unbedingte Glaubensnorm für den Protestanten sein soll. Aber glaubt man denn nun wirklich an den Teufel der Bibel?

Hier hat er ein eigenes Reich als der Fürst der Finsterniß und Legionen von bösen Geistern stehen ihm zu Gebot. Er hat eine eigene Wohnung, die Hölle, aber die ganze Welt steht ihm offen; er wandelt auf Erden, wie ein brüllender Löwe (1. Petr. 5, 8), den ganzen Luftraum erfüllen seine Diener (Eph. 2, 2. 6, 12), besonders in Einöden und Wüsten halten sie sich gerne auf, wo sie legionenweise ihr Unwesen treiben und Menschen und Vieh gefährden (Matth. 8, 28—32). Der Teufel ist der Fürst dieser Welt; der Mensch hat fortwährend einen Kampf gegen die von allen Seiten auf ihn eindringenden bösen Geister zu bestehen; das Uebel in der Welt, besonders auffallende Krankheiten und Gebrechen sind vom Teufel verursacht; ja ganze Schaaren von Dämonen können im Leibe eines Menschen Wohnung machen und ihn so gänzlich einnehmen, daß sie seinen menschlichen Willen unterdrücken und seine menschlichen Organe ganz als die ihrigen gebrauchen. Das sind die Besessenen, und die Kunst, Teufel auszutreiben, macht eine der Hauptthätigkeiten des apostolischen Berufes aus; Fasten und Beten sind die Hauptmittel, um ihrer Meister zu werden.

Ich frage: wo sind unter uns die Theologen, die an alle diese Bestandtheile des biblischen Teufelglaubens noch glauben? die in einem Epileptischen einen vom Teufel Besessenen sehen, die aus einem Tauben oder Stummen durch Fasten und Gebet den Teufel austreiben? welche die sittlichen Kämpfe, die wir zu bestehen haben, nicht aus unserem eigenen Inneren, sondern aus den Einwirkungen der Dämonen in der Luft ableiten? Nirgends sind diese Theologen und doch gibt man sich fortwährend den Schein, als unterwerfe man seine Vernunft in allen Stücken der Bibel und

behandle sie in altprotestantischer Weise als unbedingte Glaubensnorm.

Rothe will in seiner „Ethik“ eine Glaubenslehre, eine theologische Weltanschauung aus dem religiösen Bewußtsein, aus dem frommen Gefühl ableiten, indem er dasjenige, was in unserem religiösen Bewußtsein enthalten sei, entwickle, und zur Einheit eines Systems verbinde: freilich diese ganze Operation ist nur Schein; denn er entwickelt aus dem frommen Bewußtsein nur heraus, was er schon vorher hineingelegt hat, nämlich einige Ideen der Neu-Schellingischen Gnosis; aber nun stellt er an diese scheinbar aus dem frommen Bewußtsein ohne Gebrauch der Bibel herausgesponnene Weltanschauung den Anspruch, daß sie in allen Stücken mit der Bibel übereinstimmen müsse, sonst seien bei der Analyse des frommen Bewußtseins Fehler gemacht worden. Diese Forderung, an sich schon sonderbar genug, ist nun aber von Rothe nicht ausgeführt worden. So redet er von den Dämonen nur als von möglichen. Kann man das den so bestimmten Ansichten der Bibel gegenüber, wenn man mit der behaupteten Unterwerfung seiner Ansichten unter die Bibel Ernst machen will? Ist es so ganz gleichgültig für unsere sittliche Aufgabe, ob man wider das Böse oder zugleich auch den Bösen kämpft, gegen verkehrte Principien oder gegen gefallene Geister, gegen schlechte Gesinnungen oder zugleich auch gegen dämonische Eingebungen und Versuchungen? Ferner: ist es so ganz gleichgültig, ob man unter der Hölle einen Ort für den Teufel und seine Verdammten versteht, oder aber hinterliegende Oertlichkeiten der Welt, in welchen die Seelen der Verstorbenen ein pflanzenartiges Traumleben führen, Oertlichkeiten, die zwar nicht räumlich, und doch auch nicht ganz unräumlich zu denken sind, wie Martensen in seiner Dogmatik erklärt? Derselbe Martensen sieht in der Kindertaufe eine Einpflanzung der göttlichen Gnade in den noch nicht vom Bewußtsein ergriffenen Naturgrund des Menschen, in seine Leiblichkeit, wodurch der Mensch nicht nur psychologisch,

sondern auch organisch mit Christus verbunden und ihm einverleibt wird. Wo steht im ganzen neuen Testament auch nur ein Wort von einer solchen Wirkung des Taufwassers und wo ist in unserer religiösen Erfahrung auch nur eine Spur davon zu entdecken? Man kann Niemand verwehren, seinen Fantastereien nachzuhängen, aber man soll dann nicht sagen, man mache die Bibel zur unbedingten Norm seines Denkens, wenn man seine Privatliebhabereien höher stellt, als ihr Wort. Ich habe nicht viel mit Feuerbach zu schaffen, aber darin hat er Recht, wenn er den Schein als das Wesen der neueren Theologie bezeichnet.

Wenn diese Theologie sich vielfach in ein freies Verhältniß zur Schrift stellt, wenn sie Schrift und Gottes Wort unterscheidet, so soll wenigstens ein Wort aus dem Munde Christi als absolut bindendes Gotteswort betrachtet werden. Aber was thut sie nun, wenn Christus (Matth. 16, 28) erklärt, daß seine Wiederkunft in der Herrlichkeit seines Reiches noch zu den Lebzeiten seiner Jünger erfolgen werde, oder wenn er (Matth. 16, 28) den Untergang der Welt als einen unmittelbar nach der Zerstörung Jerusalems eintreffenden schildert, oder wenn er in der Bergpredigt durchaus jeden Eid verwirft? Die Theologie flüchtet sich in solchen Fällen wieder zu ihren Künsten; so hat sie für alle Fälle, wo profetische Worte nicht so eingetroffen sind, wie sie lauten, eine besondere profetische Perspective entdeckt, durch welche Dinge, die in der Wirklichkeit um tausende von Jahren auseinander liegen, für das Auge des Profeten nahe zusammenrücken, als wäre das etwas Anderes, als ein theologischer Eufemismus für: Irrthum und Täuschung. Um der offenbaren Verwerfung des Eides durch Christus auszuweichen, beruft man sich auf den von Christus selbst abgelegten Eid, indem er vor Gericht auf die ihm vom Hohenpriester vorgelegte Schwörformel geantwortet habe. Als ob damit die Stelle in der Bergrede widerlegt, oder in einem anderen Sinn verstanden werden müßte! Hätte denn Christus zu dem Hohenpriester sagen sollen:

„stelle erst deine Frage anders, und laß die Betheuerungsformel weg, denn sie streitet gegen meine Grundsätze, dann erst kann ich dir antworten?"

Man könnte mit leichter Mühe aus allen dogmatischen Arbeiten dieser Richtung eine Menge solcher theologischen Künsteleien anführen, aber das Gesagte wird genügen, um zu zeigen, daß ein fortwährendes Glaubenwollen und doch nicht Glaubenkönnen, ein durch immer neue Wendungen hervorgebrachter Schein der Unterwerfung unter die Schriftauctorität und doch dabei stets das willkührliche Gebahren der Subjectivität, kurzum: principlose Halbheit der vorherrschende Charakter dieser ganzen Theologie ist.

So schlecht demnach diese Theologie ist, so bewährt sich doch auch hier wieder die Wahrheit, daß das Leben hundertmal besser ist, als die Theorie. Gerade diese Richtung pflegt mit vieler Wärme das religiöse Leben in einer milden, versöhnenden Weise; sie glaubt an die weltgestaltende Macht des Christenthums und ist für Förderung praktisch kirchlicher und humaner Zwecke, für Heilung der socialen Uebelstände, die aus der Irreligiosität der Massen entspringen, für Werke der helfenden Liebe außerordentlich thätig. Von ihr hauptsächlich ist z. B. die innere Mission ausgegangen und gefördert worden mit der Absicht, die Kräfte des Evangeliums wieder hineinzutragen in die der Religion und Kirche entfremdeten Massen und der vielfachen geistigen und leiblichen Verkümmerung des Volkes zu wehren; von ihr ist besonders auch die evangelische Allianz ausgegangen, die im vorigen Jahre in Berlin getagt hat, der, wenn auch noch dunkel und trübe, die schöne Absicht zu Grunde liegt, die confessionellen Gegensätze unter den Christen zu mildern und unter Allen, die „den Herrn Jesum Christum lieb haben," eine Union anzubahnen.

Aber allen diesen schönen Unternehmungen hat sich doch wieder der Fluch der kirchlichen Reaction und der theologischen Engherzigkeit an die Fersen gesetzt. Der deutsche Kirchentag, der die

innere Mission zu seiner eigenen Sache gemacht hat, hat sich auf die Grundlage der confessionellen Bekenntnisse der Reformationszeit gestellt; die augsburgische Confession von 1530 hat er zu seinem Bekenntniß erhoben, und sich dadurch in einen Gegensatz gestellt gegen die ganze Entwicklung der neueren Theologie und Bildung, welche in ihren Anschauungen und Begriffen über die Zeit von 1530 längst hinaus ist. Damit ist aber zugleich der Kirchentag, der eine Vertretung der gesammten evangelischen Kirche darstellen wollte, und die innere Mission, aus der nach der anfänglichen Meinung die deutsche Volkskirche hervorgehen sollte, zum kirchlichen Clubb, zur theologischen Coterie geworden.

Auch die evangelische Allianz leidet an demselben Gebrechen; sie will Alle, die Christum lieb haben, vereinigen und trennt sie doch sogleich wieder durch den herbsten und engherzigsten Confessionalismus, den sie an die Spitze stellt, indem sie verlangt, daß Alle, die ihr beitreten, neun Sätze unterschreiben müssen, welche nichts Anderes sind, als eine ungeschickte Zusammenstellung und schlechte Formulirung der altorthodoxen Kirchenlehre. Gerade bei diesen Gelegenheiten hat sich die moderne Scheintheologie mit ihrer wissenschaftlichen Charakterlosigkeit in ihrer ganzen Blöße gezeigt. Eine Masse Theologen hat sich auf dem Kirchentag in Berlin 1853 unter das Banner der Augustana gestellt, obwohl sie, wie alle ihre Schriften und Reden beweisen, in keinem Stück der christlichen Lehre mehr mit derselben übereinstimmen; der Allianz haben sie mit Enthusiasmus beigewohnt, obwohl die Meisten, an die neun Sätze hingehalten, unheilbare Ketzer sind; selbst Ritter Bunsen ist dabei erschienen und verehrt worden, obwohl er kurz vorher alle Anhänger der neun Sätze in seinem „Zeichen der Zeit" erschreckt und persiflirt hat. Bei der evangelischen Allianz in Berlin haben die Baptisten eine wichtige Rolle gespielt, und dieselben Theologen, welche kurz vorher auf einem Kirchentag die Baptisten von der Kirche ausgeschlossen hatten, haben in Berlin mit ihnen fraternisirt.

Das sind schlimme Zeichen der Zeit! Sie stellen Jedem, der sehen kann, unsere gegenwärtige theologisch-kirchliche Confusion und Halbheit vor Augen. Ein immer neues Ansetzen und Versuchen, aber kein Ausharren; ein athemloses Wandern von einer kirchlichen Unternehmung zur andern, aber stets wiederholte Enttäuschung nach dem ersten Enthusiasmus; viel Lärmen und Fraseu, aber meistens Schein. Man will bibelgläubig sein und ist in allen Stücken durch und durch modern; man unterschreibt Bekenntnisse, zu denen sich Niemand bekennt; man stellt sich unter das Banner einer Bekenntnißschrift, von der die eigenen Meinungen ausdrücklich als Ketzerei gerichtet werden; man will Union und kann doch nicht lassen von der Erzfeindin aller Union, von der engherzigen Confession; 1854 schließt man die Baptisten aus der deutschen evangelischen Landeskirche aus, 1857 schließt man mit ihnen eine Allianz; heute spielt man unter einer Decke mit dem Pietismus und morgen jubelt man „den Zeichen der Zeit" von Ritter Bunsen zu.

Es ist allerdings in tausend Fällen wahr, was ein Schriftsteller gesagt hat: die Consequenz führt zum Teufel, aber es ist ebenso wahr: die Halbheit ist im Leben und in der Wissenschaft vom Uebel; die Wissenschaft verlangt klare, übereinstimmende Begriffe und mit bloßem Dunst läßt sich die Menschheit nicht lange leiten.

Es war daher unter solchen Umständen natürlich, daß eine Richtung überhand nahm, die für ihren Glauben etwas Festes und Greifbares verlangte, das nicht abhängig wäre von der subjectiven Willkühr der Einzelnen, eine Kirche, die absolute Macht und Auctorität hätte über den Einzelnen, eine Lehre, göttlich normirt, deutlich formulirt und geschützt gegen die Einfälle der wandelbaren Vernunft, einen Kultus mit einer objectiven, realen, vom Glauben des Subjects unabhängigen Gnadenwirksamkeit. Diese Richtung, schon früher durch einflußreiche Männer, wie Hengstenberg, vertreten, und im Gegensatz gegen die ganze neuere Filosofie und Bildung

mit Scharfsinn und Ausdauer geltend gemacht, hat besonders nach dem Jahr 1848 unglaublich viel Boden gefunden.

Nachdem die Revolution von 1848, von welcher alle in Staat und Kirche bestehenden Einrichtungen bedroht gewesen waren, niedergetreten war, regte sich bei den Bedrohten das natürliche Bedürfniß, die erschütterten Auctoritäten wieder zu befestigen und gegen die destructive Willkühr der Subjecte zu schützen; mit der politischen Restauration ging die kirchliche Hand in Hand. Daher jetzt der Versuch, den kirchlichen Geist wieder in derjenigen Form geltend zu machen, in welcher er noch nicht von der in Filosofie und Kritik sich aussprechenden Subjectivität berührt gewesen war, also zur alten Orthodoxie zurückzukehren; die ganze mehr als hundertjährige Thätigkeit der protestantischen Wissenschaft, den Glaubensinhalt entweder geradezu aus dem Wesen des menschlichen Geistes abzuleiten, oder wenigstens mit dem menschlichen Denken und Fühlen zu vermitteln, mußte jetzt als revolutionär erscheinen, als eine Anmaßung des Subjects, als ein Hochmuth der verdorbenen menschlichen Vernunft, das Gegebene, Göttlich-Wahre zu meistern, und man verlangte vollständige Umkehr der Wissenschaft. Die Kirche mit Macht und Auctorität über den Einzelnen wurde jetzt das Losungswort. Welche Kirche? Natürlich die lutherische; denn die reformirte Kirche, von Calvin und Zwingli begründet, ist durch und durch angesteckt von dem Gift der Subjectivität; der Rationalismus, der später die ganze Kirche verheert hat, ist besonders in Zwingli schon stark angelegt; im Abendmahl hat die reformirte Kirche nicht etwas real und objectiv Göttliches, das sich dem Subject anbietet, den wirklichen Leib Christi, sondern der Glaube des Subjects macht da Alles; die Kirchenverfassung ist demokratisch mit ihren Presbyterien und Synoden, die Kirche mit ihren Aemtern und Einrichtungen ist kein göttliches Institut, das über der Gemeinde steht, sondern ein Erzeugniß der Gemeinde, also abhängig von der subjectiven Willkühr der Individuen. Daher ist nur die lutherische

Kirche die wahre Kirche Christi. Also vor Allem die Lehr- und Lebensunterschiede zwischen beiden Kirchen genau hervorgehoben und dem Bewußtsein der Gemeinden, dem sie längst entschwunden waren, wieder scharf eingeprägt! Die Union, die besonders in dem großen, preußischen Staate durch mehrere fürstliche Cabinetsordern längst eingeführt war und lutherische und reformirte Gemeinden mit einander verschmolzen hatte, ist das größte Uebel und muß aufgehoben werden. Der Unterschied zwischen lutherisch und reformirt war längst fast vergessen, man betrachtete sich als die Eine evangelische Kirche im kirchlichen Leben, wie in der theologischen Wissenschaft. Das Alles sollte nun mit Einem Male ganz anders werden. Ehen zwischen Lutheranern und Reformirten nannte man Mischehen, vor denen die strenggläubigen Pastoren anfingen, ihre Heerde zu warnen; die Heidenmission sollte streng confessionell werden, und man weigerte sich, Geld für die Basler Mission zu sammeln, weil diese aus den Heiden nur Christen aber keine Lutheraner mache; für die größte Sünde aber wurde die Abendmahlsmengerei, d. h. der Genuß des Abendmahls mit einer unirten, für Reformirte und Lutheraner berechneten Spendeformel angesehen; von den Reformirten verlangte man erst förmlichen Uebertritt, ehe man sie zum lutherischen Abendmahl zuließ; reformirte Pfarrfrauen, die an lutherische Pastoren verheirathet waren, sollten das Abendmahl nicht mehr aus der Hand ihrer Gatten empfangen dürfen, sie mußten die nächstgelegene reformirte Gemeinde aufsuchen. In einer altprotestantischen Stadt Baierns, welche eine reformirte Gemeinde in ihren Mauern hat, mit welcher die lutherischen Gemeinden seit Jahren im herzlichsten Einverständniß und besten Frieden lebten, erkrankte der reformirte Geistliche. In ähnlichen Fällen hatten seine lutherischen Amtsbrüder demselben immer in freundlich collegialer Weise ausgeholfen. Dießmal verweigerten sie die Aushilfe. Nur Einer war barmherziger Samariter genug und ließ sich endlich erbitten. Mit diesem Einen trug sich aber Folgendes zu. Die

Gattin desselben war reformirter Herkunft. Zwanzig Jahre hatte sie mit ihrem Manne gemeinsam das heilige Abendmahl genossen und war nie gefragt worden: ob sie die Gegenwart des Leibes Christi in reformirter oder lutherischer Weise denke? Mit Einem Male entsteht eine Bewegung. Es ergeht der Ruf: das Heiligthum wird durch eine Reformirte geschändet. Die reformirte Gattin des lutherischen Geistlichen wird genöthigt, zur lutherischen Kirche in aller Form überzutreten. So wurde der Profanation des Altars ein Ende gemacht. Reformirte sollten auch nicht als Pathen bei lutherischen Taufen geduldet werden. Die altlutherische Teufelentsagungsformel bei der Taufe sollte wieder restituirt werden. Pathen werden vom Altar weggewiesen, wenn sie dem Teufel nicht feierlich entsagen wollen; Prediger Bartholdi zu Röbel im Mecklenburgischen wurde trotz seiner anerkannten wissenschaftlichen Tüchtigkeit und seelsorgerischen Treue vom Oberkirchenrath seines Amtes entsetzt, weil er sich weigerte, die, zudem in ungesetzlicher Form octryirte, Teufelentsagungsformel bei der Taufe zu gebrauchen. Auch gegen die Universitäten wurde ein Sturm versucht; lutherische Pastoren excommunicirten förmlich Universitätsprofessoren, die ihnen mißbeliebig waren; die Lehrer auf lutherischen Universitäten sollten streng auf die lutherischen Symbole verpflichtet werden und Nichts lehren, was nicht durchaus mit denselben in Einklang stände; erst neulich wurde Professor Baumgarten in Rostock, ein Anhänger der „gläubigen" Vermittlungstheologie, seines Amtes entsetzt.

Dieser exclusive Lutheranismus wuchs, von einer großen Anzahl deutscher Kirchenregierungen beschützt, allmählig zu einer gefährlichen Macht heran. So wurde Kurhessen über Nacht aus einem unirten Lande zu einem strenglutherischen gemacht durch Herrn Consistorialrath Vilmar; ein Mann, der das Zähnefletschen des Teufels im buchstäblichen Sinn, wie er selber sagt, mit eigenen Augen gesehen und sein gräßliches Gebrüll aus der Tiefe gehört hatte, schreckte vor keiner Consequenz zurück und setzte ab, wer ihm

widerstrebte. Baiern folgte mit raschen Schritten, seit der Theologe Harleß an der Spitze der kirchlichen Oberbehörde steht; die Union wurde aufgelöst und schon 1853 konnte Harleß die protestantische Kirche Baierns als die ächt lutherische Mutterkirche vor die Augen der Welt hinstellen. Als er die Wünsche der exclusiven Lutheraner mit jedem Jahre pünktlicher erfüllte und selbst Beichte und Kirchenzucht den Gemeinden octroyiren wollte, hatte Pastor Löhe in Neuendettelsau nicht mehr nöthig, seine Drohung des Austritts aus der Landeskirche auszuführen; denn die Kirchenbehörde kam nicht nur den meisten seiner Forderungen entgegen, sondern ließ ihn auch gewähren, wenn er in seiner Gemeinde die bestehenden Kirchenordnungen abschaffte, und dafür katholische Einrichtungen an die Stelle setzte. Auch in Preußen sah die Kirchenbehörde ruhig zu, wie die extremen Lutheraner die Union täglich mehr untergruben; selbst das deutsche Duodez-Fürstenthum Reuß-Greiz kam zu der Ueberzeugung, „daß bei dem in neuester Zeit lebhafter hervorgetretenen confessionellen Bewußtsein die Theilnahme reformirter Confessionsverwandter an der Abendmahlsfeier der lutherischen Gemeinde fernerhin nicht mehr thunlich sei," die reformirte Fürstin daselbst erkannte, daß eine gemischte Communion Sünde sei, und trat mit mehreren Hofdamen feierlich zum Lutherthum über. Aber das glücklichste Land der Erde, das im schönsten Kranze reinen Lutherthums prangt, ist gegenwärtig das gesegnete Mecklenburg unter der geistlichen Leitung des Oberkirchenraths Kliefoth in Schwerin. Wie schnell sich die Dinge ändern! der oben erwähnte Pfarrer Bartholdi wies bei Gelegenheit seiner Absetzung seiner Oberbehörde nach, daß es damals, als er das Amt angetreten, noch gar keine Lutheraner und Bekenntnißgetreue gegeben habe; „sie allesammt waren damals abgewichen, im ganzen Land war unter den Geistlichen und den Männern der Kirchenbehörde nicht Einer, der sich nicht von der Lehre der symbolischen Bücher weit entfernte; denn kein Theologe war in seinem Gemüth so

verhärtet, daß er nicht von der großen Bewegung der Geister in der Theologie und Filosofie wäre ergriffen worden." Jetzt dagegen rühmt man von der Einen Seite allen Ernstes die — freilich nach solchen Vorgängen sehr begreifliche — Selbstverläugnung, mit der die alten Pastoren um der Kirche willen ihren langjährigen Subjectivismus daran gegeben haben, auf der andern Seite lacht man über die komische Erscheinung, wie die Rationalisten in den engen Kirchenrock des Erzlutherthums kriechen wollen und schlechterdings nicht hineinkommen, so daß ihre Orthodoxie in nichts Weiterem besteht, als in dem fleißigen Gebrauch der bekannten Schlagwörter.

Aber besonders die Jungen sollen, kaum aus den Eiern gekrochen, schon lutherisch piepen können. Auf allen Universitäten wird geklagt, daß der Sinn für die Fragen der Wissenschaft, besonders das Studium der Filosofie so sehr abgenommen habe; man läßt sich nicht einmal mehr die Natter des Zweifels um Kopf und Busen spielen, man weiß zum Voraus, daß die ganze kritische und dogmatische Arbeit der neueren Wissenschaft nur aus dem Unglauben entsprungen ist. Wozu seine Reisetasche mit Dingen füllen, die man im practischen Dienste der Kirche nicht brauchen kann! Man wirft sich sogleich aufs Practische, und vertauscht die „Theologie der Rhetorik" mit der „Theologie der Thatsachen."

Die Parthei selbst erschrak hie und da über diesem pilzartigen Aufschießen des Lutherthums; selbst Hengstenberg ließ sich aus Baiern berichten: „daß zwar die meisten Pastoren jetzt ganz orthodox lutherisch scheinen, ob sie es aber wären, das sei eine andere Frage," und von einer andern Seite hören wir: „die rechtgläubigen Prediger werden jetzt zu schnell fertig, und es sei zu fürchten, wir werden ebenso auf einmal, wenn wieder andere Zeiten kommen, recht viele ungläubige Prediger haben."

Und jemehr so die Restauration an Boden gewann, und besonders von oben herab geschützt wurde, so daß keine Kirchenstelle

zu hoch war, nach welcher die Männer dieser Richtung nicht ihre Hände ausstreckten, um so größer wurden ihre Forderungen. Zuerst das strenge Bekenntniß und die reine Lehre des Lutherthums, dann Alles, was die lutherische Kirche einst besessen hatte und endlich der lüsterne Blick nach den schönen Gottesdiensten und der herrlichen Verfassung (Episcopat) der katholischen Kirche, die im Geringsten anzutasten nach Leo ebenso viel heißt, als: den Ast absägen, auf dem wir sitzen. Ein Vertreter dieser Richtung gibt uns ein bündiges Programm ihrer Wünsche und Forderungen: „Wie der verlorne Sohn sich auf Alles besann, was er in seines Vaters Hause gehabt hatte, so besinnen auch wir uns jetzt auf Alles, was wir in dem Mutterhause der Kirche gehabt haben. Zu diesen Schätzen des Mutterhauses gehören vor Allem das Bekenntniß, dann das Gesammtleben im Hause, die Lieder, die Gottesdienste, die Sitte und der Brauch bei Taufe und Abendmahl, bei Confirmation und Copulation, bei Beichte und Begräbniß, die Herstellung der alten Liedertexte, die reformatorische Praxis bei Ehescheidungen, die Polemik gegen die Freimaurerei, die Versuche, zur rechten Beichtpraxis zu gelangen, die Wiederherstellung der Vespern und Nebengottesdienste, strenge Handhabung und Einprägung des Katechismus in Schule und Kirche, die hohe Auffassung des Predigtamts als einer göttlichen Institution, die wachsende Erkenntniß von der objectiven Macht der Kirche."

Ueberall sehen wir sie bemüht, „die heiligen, vorlutherischen Reliquien in Dogma und Kultus im modernen Zuschnitte verstümmelt aufzurichten, und Vieles, was man längst dem protestantischen Princip gemäß abgeschafft, von Neuem einzuführen, also daß man auf dem besten Wege zum Katholicismus sein würde, wenn man seine Eitelkeit aufgeben und sich demüthigen könnte, wenn das, was die Leute treibt, der heilige Geist und nicht vielmehr der Herren eigener Geist wäre." Ich mag nicht Sie und mich ermüden durch Aufzählung all' der Abgeschmacktheiten, zu welchen diese Leute durch

ihr Liebäugeln mit dem Katholicismus getrieben werden; so z. B. die Zurückdrängung der Predigt hinter das „Opfer und die Anbetung," der Kanzel hinter den Altar, die Einführung altmodischer Liturgien und Litaneien mit dem Confiteor, der Absolution, dem Gloria in excelsis, dem Symbolum, den Responsorien (z. B. der Geistliche: Lasset uns Dank sagen dem Herrn. Gemeinde: Das ist würdig und recht. Der Geistliche: Wahrhaft würdig und recht, billig und heilsam ist es, daß wir dir, Herr, Dank sagen u. s. w.), die Restauration der Gesangbücher mit geflissentlicher Hervorsuchung derjenigen Ausdrücke und Anschauungen, die unserem Ohr und unserer Bildung am fremdesten sind, das Knien beim Gebet, für welches schon da und dort Kniescheme an den Kirchenbänken angebracht werden sollten, die Einführung des täglichen Gottesdienstes und der sonntäglichen Feier des Abendmahls, selbst wenn außer den Geistlichen Niemand daran Theil nähme.

Dieses ganze, auf äußere Kirchlichkeit gerichtete Bestreben kulminirte in dem Kirchenbegriff, den diese Parthei aufstellte. Die Kirche sollte jetzt eine objective Anstalt, ein von Gott eingesetzter Mechanismus sein, mit Macht und Recht über den Einzelnen, absolut über der Gemeinde stehend, mit göttlicher, unveränderter Lehre, mit göttlich eingesetzten Gnadenmitteln, deren Wirksamkeit und Bedeutung unabhängig ist von dem Verhalten des Subjects; die Sakramente leibliche Thaten Gottes am Menschen, die also schon ex opere operato wirken; daher das Amt, das die Sakramente verwaltet, ein göttliches, über der Gemeinde stehendes Amt, das Heil und die Gnade vermittelnd für die Anderen, mit der Macht, die Beichte abzunehmen, die Sünden zu vergeben, die Kirchenzucht zu üben. Treffend hat der katholische Herausgeber der „historisch-politischen Blätter," Jos. Edmund Jörg, der eine sehr lehrreiche „Geschichte des Protestantismus seit 1848" herausgegeben hat, gesagt: „Ich begreife sehr wohl, wie man Rationalist sein kann, ich begreife so ziemlich, wie man Pietist und Unionist werden kann,

ich begreife zur Noth, wie man als Altlutheraner vegetiren kann, aber ich begreife gar nicht, wie man im Ernst länger als vierundzwanzig Stunden in dem neulutherischen Widerspruch zwischen Soll und Haben aushalten kann." Es ist weit gekommen, wenn ein Katholik eine im Ganzen so wahre und doch so schmähliche Geschichte des neuesten Protestantismus — NB. nur des kirchlichen Protestantismus — schreiben kann. Möchte dieser Spiegel recht wohlthätige Wirkungen für uns haben!

Dieselbe Richtung, die ich so eben geschildert habe, ist in England vertreten durch den Puseyismus mit seiner: Auctorität der Kirche gegenüber der dem Subjectivismus freien Raum lassenden Fassung des Schriftprincips; Nothwendigkeit der guten Werke zur Seligkeit mit Verwerfung der Rechtfertigung durch den Glauben allein; Tauf-Wiedergeburt oder reale Mittheilung der Gnade in der Taufe gegenüber der nur symbolischen Bedeutung der Taufhandlung; wesentliche Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl; apostolische Succession und daher göttliche Einsetzung des Episcopats als ein wesentliches Merkmal der wahren Kirche. Also derselbe katholische Kirchenbegriff, wie bei unseren Neu-Lutheranern.

Auch in der katholischen Kirche hat die Reactionsparthei in allen Ländern den Sieg davon getragen. Der Ultramontanismus und Jesuitismus hat überall die freisinnigeren Richtungen unterdrückt; wo die Staatsgewalten schwach oder einfältig genug sind, fallen alle Errungenschaften der neueren Staaten vor der Allmacht der Hierarchie; die wichtigsten Gebiete des bürgerlichen Lebens: Familie, Unterricht, Erziehung, spricht die Kirche als ihre Gebiete an, auf denen sie ausschließlich zu befehlen habe. Sie kennen ja wohl die kirchlichen Zustände Frankreichs, die schmählichen Concordate in Oesterreich und Würtemberg, den badischen Kirchenstreit und den Kampf in unseren eigenen Mauern.

Wundern Sie sich nicht, wenn ich dieser kirchlichen Reaction

eine Erscheinung anreihe, die auf einem ganz anderen Boden gewachsen zu sein scheint, und doch, genauer betrachtet, auf's Genaueste mit derselben verwandt ist. Ich meine die Doctrin des Materialismus, der in der letzten Zeit so großen Lärmen unter uns gemacht hat. Man bezeichnet gewöhnlich den Materialismus als den vollendeten Unglauben, und hält ihn für das Extrem der überspannten Gläubigkeit; allein das ganze katholische Kirchenprincip und unsere katholisirende Theologie beruht auf dem nämlichen Unglauben, auf der Läugnung des Geistes als eines selbstthätigen, schöpferischen Princips. Der Materialismus kennt nur Stoff; was wir bisher Gefühl, Wille, Freiheit, Denken im Sinne von selbständigen Geistesthätigkeiten genannt haben, das nennt er Schein und Täuschung. Was ist aber das Dogma, dem wir uns nach katholischer und lutherischer Theorie mit Verläugnung unseres innersten Fühlens und Denkens unterwerfen sollen, anders, als Stoff, ein starres, ein für alle Mal gegebenes Aeußere, das höchstens, wie der Stoff der Materialisten, verschiedene Verbindungen eingeht mit diesem und jenem Individuum? Vortrefflich spricht sich über diese Verwandtschaft des Materialismus und der katholisirenden Theologie R. Schellwin aus in seiner gediegenen „Kritik des Materialismus." Er sagt: „Es ist bei beiden ein starres Aeußere, ein Gegebenes, das als alleiniger Wahrheitsquell dem Bewußtsein aufgezwungen wird ohne jede innere Vermittlung; es ist bei beiden die gleiche Verachtung der Autonomie des Menschengeistes, der freien That, des ästhetischen und sittlichen Gefühls, das doch dem ungetrübten Sinn als unbedingte Norm gilt, bei beiden die gleiche Herabsetzung der Geschichte, der einheitlichen, stetig fortschreitenden Entwicklung eines schöpferischen Lebensgrundes, in welcher Nichts bei Seite geschoben, Nichts verachtet, Nichts verurtheilt werden darf nach einem einseitigen Maßstabe, sondern Alles begriffen werden muß in seiner Beziehung zu der großen Harmonie des Seins. Das ist die unsägliche Schwäche dieser beiden Richtungen, daß sie

statt Wurzel zu schlagen in dem natürlichen Bewußtsein, in dem Vollgefühl der Menschenbrust, wie es nicht etwa seit heut oder gestern sich manifestirt, sondern wie es in seinen Grundzügen immer gewesen ist, daß sie, statt dieß zu thun, sich höhnend gegenüber stellen der Innerlichkeit, welche allein eine Gewähr der Wahrheit sein kann; daß sie an die Stelle der lebendigen That eine todte Formel setzen, an die Stelle der freien, unausgesetzt fortschreitenden Entwicklung einen fertigen Zustand von trauriger Vollkommenheit, an die Stelle der reichen Offenbarung des Lebens und der Geschichte, die zum Verständniß und zur Würdigung aller Erscheinungen hinleitet, ein dürftiges, äußerliches Princip, nach dem die Dinge nicht begriffen, nein! von den Einen verspottet, von den Andern verdammt werden."

Ich kann hier schließen, denn meine Aufgabe ist fertig. Ich habe Ihnen versprochen, die Entwicklung des christlichen Geistes vom Anfang bis in die Gegenwart zu schildern; das ist geschehen, soweit ich es verstanden habe.

Aber wie? — werden Sie wohl sagen — mit der kirchlichen Reaction schließen? Ein böses omen! Also das wäre die letzte und reifste Frucht des christlichen Geistes? Das also wäre die stufenmäßige, vernünftige Entwicklung, die wir bisher immer betont haben, daß man am Ende entweder in den Katholicismus zurückfällt oder in den Materialismus hineingeräth, entweder in die Scylla oder in die Charybdis, die beide für den lebendigen Geist, der vorwärts will, gleich gefährlich sind, weil sie ihn eben verschlingen? Was wäre demnach die gepriesene geistige Entwicklung der Menschheit anders, als ein fortwährender Stoffwechsel, ein ewiger Kreislauf des Stoffes, ein blindes Spiel verschiedener Meinungen und Richtungen, von denen heute diese an der Tagesordnung und morgen eine andere obenauf kommt, wobei diejenigen am besten wegkommen, die es am besten verstehen, auf die Schlechtigkeit der Menschen zu spekuliren, und schlau und schlecht genug sind,

aus ihrer Thorheit Vortheil zu ziehen? Und so behalten am Ende der Katholicismus und die Orthodoxie doch Recht mit ihrer Geschichtsauffassung, wenn sie sagen, die Wahrheit sei in einer bestimmten Zeit den Menschen von oben herab auf dem Teller gegeben worden, und alles Folgende sei bald Abfall von dieser Wahrheit, bald wieder ein um so lebendigeres Zurückkehren zu derselben, und so wären wir denn jetzt nach fast zweihundertjährigen Irrfahrten glücklich am Hafen angelangt der alleinseligmachenden, entweder lutherischen oder römischen Kirche, und wenn uns nur noch diese Wahl bleibt, so wollen wir uns doch keine vierundzwanzig Stunden mehr besinnen und lieber das immerhin großartige Original wählen als die ärmliche und mißrathene Copie. Aber Gottlob! so weit sind wir nicht, und die Sache ist lange nicht so gefährlich als sie aussieht. Die neuere Menschheit und das ganze lebensfähige Geschlecht unserer Zeit fürchtet weder den Ultramontanismus noch die protestantische Orthodoxie. Herr Jos. Edmund Jörg hat in dem Buche, das ich oben erwähnt habe, von der Verwirrung und Haltlosigkeit des kirchlichen Protestantismus ein Bild entworfen, das freilich keineswegs reizend zu nennen ist; aber wenn wir uns Mühe und Zeit nehmen wollten, längst abgethane und von der Geschichte ein für alle Male gerichtete Dinge abermals zu richten, so könnten wir leicht von seiner Kirche ein nicht minder reizendes Bild vor die Augen der Welt stellen; ja, wenn Alles Gold wäre, was glänzt, wenn der Werth der Dinge nach dem äußeren Pomp zu schätzen wäre, wenn Christus nicht unter Anderm auch gesagt hätte: „das Reich Gottes kommt nicht mit äußeren Geberden, sondern es ist inwendig in euch," dann stünde es gut mit seiner Kirche.

Wovon fristet der Ultramontanismus noch seine von der Geschichte längst gerichtete Existenz? Von der Unwissenheit der Massen und der Untreue des kirchlichen Protestantismus an seinen eigenen Grundsätzen. Der Geist der neueren Menschheit, der die Sterne belauscht in ihrem ewigen Gange und die Natur und Welt erforscht

mit seinen eigenen Augen, ohne erst von den Priestern die Gläser zu entlehnen, wird sich auch in seinen religiösen Angelegenheiten nun und nimmermehr von der Priesterschaft bevormunden lassen; er wird sich nun und nimmer einreden lassen, daß ein paar Menschen den heiligen Geist gepachtet haben, oder daß ein Mönch, den man auf einen Stuhl in Rom setzt, dadurch infallibel geworden sei.

Firnisset vorwärts und braucht süße Redensarten, zeigt eure Sammtpfoten oder eure Löwenkrallen, wie's euch convenirt — „einst wird kommen der Tag, da die heilige Ilion hinsinkt." Die Wissenschaft wird fortschreiten und euren mittelalterlichen Quark verachten, die Staaten werden sich nach *ihren* Gesetzen entwickeln und nicht nach euren canones, und die Menschen werden, wenn ihr lange genug die Völker gehetzt und ihr friedliches Leben gestört habt, sich eines Tages die Augen reiben. Wann das geschehen wird, wissen wir nicht; wir sind keine Schwärmer, wir können warten; wir wissen, daß vor Gott tausend Jahre sind wie Ein Tag und die Geschichte zeigt uns manchen Leichnam, der Tausende von Jahren eine Scheinexistenz geführt hat, aber das wissen wir auch, daß nur wahrhaft lebt, was vor dem Vollgefühl des menschlichen Geistes und Herzens sich als wahr und ächt ausweisen kann. Sobald der Protestantismus sich auf sich selbst besinnt und seine Principien treuer durchführt, als es das protestantische Kirchenthum seither gethan hat, sobald wird der Ultramontanismus schwach und kindisch werden.

So hat auch die erneuerte Orthodoxie innerhalb der protestantischen Kirche sehr wenig zu bedeuten; sie wird nur dazu dienen, daß der Protestantismus seine wahren Principien klar ausdenkt und consequent durchführt und sich vollständiger, als es bisher geschehen ist, vom katholischen Kirchenbegriff lossagt. Und insofern ist die neueste Orthodoxie ein Fortschritt, ein Fortschritt von der Nebelei

und Halbheit der Vermittlungstheologie zu klaren, faßbaren, in sich einigen Begriffen und Grundsätzen.

Die alte Theologie, zu welcher die äußerste Reaction uns zurückführen will, ist gediegen, in sich einig, daher greifbar und faßbar. Sie ist eine Kette von Begriffen, an der Ring an Ring sich natürlich und ungezwungen fügt. Wer die Sünde Adams mit ihren Folgen zugibt, der hat diese ganze Theologie zugegeben; sie ist ein Meisterstück von Uebereinstimmung der Begriffe und Anschauungen. Aber bei unserer neueren Vermittlungstheologie weiß kein Mensch, was er hat. Man hat Wunder, und doch sollen's keine Wunder sein; man hat eine specifische Inspiration der Schrift und doch sollen die Schriftsteller aus ihrem eigenen Kopfe geschrieben haben; man sagt im Paragraf: die Schrift ist Gottes Wort, und in der näheren Erklärung: die Schriftsteller haben's mit menschlicher Beschränktheit aufgenommen. Man sagt: die Schrift ist unbedingte Norm der Glaubenslehre, und doch will sich Niemand nach ihr richten, wie ein schärferes Eindringen in die Eigenthümlichkeit des urchristlichen Geistes und ein Blick auf alle Werke der neueren Theologie sogleich zeigt; jede Lehre und Anschauung der Schrift, wenigstens des neuen Testaments, soll für uns maßgebend sein, und doch hat man sich zum Voraus vorbehalten, das bloß Menschliche vom Göttlichen in der Schrift zu unterscheiden. Man leitet die Sünde aus natürlichen Ursachen ab und verlangt für ihre Aufhebung ein übernatürliches Geschehen; man erklärt die Religion aus dem allgemeinen Wesen des menschlichen Geistes, und doch will man ihre übernatürliche Entstehung in einem bestimmten Zeitpunkt der Geschichte nicht fallen lassen. Man will die Hauptsätze der alten Orthodoxie beibehalten und hat doch alle ihre Voraussetzungen aufgegeben.

Indem die neueste „bekenntnißgetreue" Reaction dieser principlosen Willkühr, dieser charakterlosen Halbheit ein Ende machen will, ist sie ganz in ihrem Recht; wenn man in der Welt Etwas

ausrichten will, muß man wissen, woran man ist. Zu erfahren, woran man eigentlich ist, über Soll und Haben genaue Buchführung zu halten, einmal aut—aut zu machen, d. h. in Wissenschaft, Kirche, Staat und Leben protestantisch zu sein und die Consequenzen des Protestantismus ziehen oder aber katholisch zu werden, dazu wird uns die neueste Reaction entschieden nöthigen.

Die neumodische Orthodoxie mit ihren katholisirenden Velleitäten ist daher nur ein Fortschritt innerhalb der theologisch-kirchlichen Reaction, sonst ist sie ein einfacher Rückschritt — wie die Geschichte solche oft macht, um das Neue desto gründlicher und sicherer anzubahnen; denn die kürzeste Linie ist nach Lessings paradoxem Ausdruck nicht immer die geradeste — und hat im Bewußtsein der Völker nicht den mindesten Anhaltspunkt. Das fühlt und weiß die Parthei selber und tröstet sich deßwegen damit, daß sie in den oberen Regionen, bei Hofe, bei den Behörden, denen die Kirchenleitung anvertraut ist, und bei einigen vornehmen Damen gerne gesehen ist.

Ich will mich zum Beweise der Unpopularität dieser ganzen kirchlichen Reaction nicht, wie es die Opposition schon gethan hat, berufen auf die staunenswerthen Bekenntnisse des Herrn Oberkirchenrath Kliefoth in Mecklenburg, daß in nur drei Bezirken des gesegneten Landes zweihundert und achtundzwanzig Mal in Einem Jahr kein Gottesdienst gehalten werden konnte, weil Niemand kam, und will es nicht nachsagen, was die böse Welt erzählt, daß dort viele Pastoren nach dem gegebenen Zeichen schleunigst zur Kirche eilen, um noch Niemand anzutreffen und dann den Gottesdienst einzustellen; denn man könnte mir erwidern, solche Uebelstände rühren noch von der Verwüstung her, die der Rationalismus in den Kirchen angerichtet. Es sind sprechendere Belege vorhanden. „Wir haben keine Gemeinden hinter uns, neunundneunzig Hunderttheile unserer Gemeinden haben sich mit dem Feinde verbunden," sagt ein Mitglied des ersten Kirchentags zu Wittenberg 1848; und Krum-

macher versicherte an der Allianz-Conferenz zu Paris 1855 zu allgemeinem Staunen der Abgeordneten der Nationen: „in Deutschland sei Alles vom Unglauben umnachtet, wie zu den Zeiten des Tacitus vom Walde;“ und die evangelische Kirchenzeitung von Hengstenberg klagt 1854: trotz allen Kirchentagen, Generalvisitationen, Gemeindekirchenräthen und liturgischen Gottesdiensten sei das kirchliche Leben maßlos flau und die Todeswasser durchsickerten immer mächtiger die mühsam aufgeworfenen Dämme zu den unteren Schichten.“ Das Volk schweigt zwar zu Allem, was die Herren in der Kirche experimentiren, so lange es ihm nicht an den Pelz geht, und die reactionären Doctrinäre hätten aus diesem Schweigen Vieles lernen können nach dem Wort: „das Schweigen der Völker ist die Schule der Könige,“ aber sie haben Nichts gelernt, bis das Volk sprach. Als Harleß die Verhandlungen der Dresdener Conferenzen praktisch machen und durch die berüchtigten Erlasse vom 2. Juli 1856 die Privatbeichte und die Kirchenzucht unter dem protestantischen Volke Baierns einführen wollte, erwachte das protestantische Bewußtsein in allen Gegenden und erregte einen Sturm, dessen Wirkungen sich weit über Baiern hinaus erstreckte, und die Oberbehörde fügte nun zu der ersten Schmach noch die zweite eines feigen, demüthigenden Rückzugs. Vor dieser Demüthigung wurde das würtembergische Consistorium bewahrt, weil es nicht soweit gegangen war; auf einige leise Versuche, mit einigen Artikeln der Dresdener Conferenzen Ernst zu machen, erfolgten Protestationen aus allen Theilen des Landes.

Wenn der Protestantismus so vielfach seinen Platz außer der Kirche genommen hat, wenn es sich gerade bei den vorhin erwähnten Kundgebungen der öffentlichen Meinung herausgestellt hat, daß die unkirchlich Gesinnten am eifrigsten sich gewehrt haben gegen die Verletzung der protestantischen Grundsätze, woher kommt diese Erscheinung? Das hat hauptsächlich die Kirche verschuldet, weil sie so vielfach die Warnung des Apostels unbeachtet ließ: „dämpfet den

Geist nicht.“ Warum beargwöhnt sie — vielleicht der Zeit noch in den Meisten ihrer officiellen Vertreter — jede Regung und Bewegung des Geistes, die sich nicht unmittelbar vom Kirchenseile leiten lassen will? Warum nennt sie fort und fort Menschen, die tief religiös sind, darum Ungläubige, weil sie es nicht lassen können, mit eigenen Augen zu sehen, mit eigenem Herzen zu fühlen, und mit eigenem Kopfe zu denken? Warum schilt sie fort und fort über die ungläubige Vernunft und die ungläubige Wissenschaft, wenn dieselben nur thun, was ihr Recht und ihre Pflicht ist, unbeirrt durch irgend welche menschlich vermittelte Auctoritäten, zu erforschen, was Wahrheit sei? Warum setzt sie das christliche Heil und den beseligenden Glauben — anstatt in das Leben, das Christus in der Seele weckt, anstatt in dasjenige, was das Gemüth jetzt von Gott erfährt und erlebt — in das Fürwahrhalten geschichtlicher Erzählungen und in die Annahme der auf dieselben gebauten Dogmen? Warum hemmt sie fort und fort die wahre Union aller Christen im Leben und in der Liebe unter Einem Gott, Einem Erlöser, Einem heiligen Geiste durch den engherzigen Particularismus der Dogmen und Confessionen? Was hilft es, durch innere und äußere Mission dann und wann eine Seele für Christus zu gewinnen, wenn man durch ein falsches, engherziges Kirchenthum zwei Drittel der Bevölkerung aus den Kirchen vertreibt?

Wann wird die Religion Trauben tragen statt Heerlinge? Wann wird die große Union kommen Aller, die den Herrn Jesum lieb haben — auch ohne Dogmatik?

Und nun Gott befohlen! „Was ich gesollt, hab' ich gesungen!“ Leben Sie wohl!

Stets der Ihrige

H. L.

3 0112 106069484